



مولانا آزاد لائبریری



مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ڈاکٹر رام بابو سکینہ، کلکشن
(عطیہ: مسز آفتاب سکینہ)

فکرِ اقبال

فکرِ اقبال پر شہور اہل قلم کے مقالات کا
بصیرت افروز مجموعہ

مترجم

غلام دستگیر رشید ایم۔ اے۔ عثمانیہ
لکچرار نظام کالج

نَفِیسُ اکِیڈمی
جند آباد (دکن)

چار روپیہ دس آنے مسکو عثمانیہ

قیمت چار روپیہ کلدار

جسے اول ————— ایک ہزار

ماہ اکتوبر ۱۹۴۳ء



پروپرائٹ

پروفیسری محمد اقبال سلیم گاہندی

مطبوعہ

اعظم ایسٹیم پریس حیدرآباد

(دکن)

فہرست

صفحہ	تعمیر فنکر	نمبر شمار
۵	غلام دستگیر رشید ایم۔ اے۔	
۹	ڈاکٹر رضی الدین صدیقی { پروفیسر ریاضیات جامعہ عثمانیہ	۱ اقبال حضور باری میں
۵۷	علامہ اقبال { مترجمہ جوہری محمد حسین ایم۔ اے۔	۲ خلافت اسلامیہ
۹۱	علامہ اقبال	۳ اسلامیات
۱۱۱	ڈاکٹر میر ولی الدین { ایم۔ اے۔ بی۔ ایچ۔ ڈی۔ لنڈن پروفیسر فلسفہ جامعہ عثمانیہ	۴ مسلمان کی زندگی اور اقبال

- ۴
- ۵ اقبال کا فلسفہ خودی ڈاکٹر میر ولی الدین ایم سی پی ایچ ڈی لندن پروفیسر فلسفہ جامعہ مدنیہ ۱۲۹
- ۶ اقبال کی تسلیم ڈاکٹر سید ظفر الحسن ایم سی ۱۷۱
- ۷ ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم پروفیسر محیب احمد جامعہ ملیہ ۱۷۵
- ۸ علم اور مذہبی واردات علامہ اقبال ج عثمانیہ ۱۹۱
- ۹ رومی اور اقبال کا قصہ رحمت ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم سی پی ایچ ڈی ۲۲۳
- ۱۰ اقبال کا پیام آزادی قائد ملت بہادر یار جنگ مرحوم ۲۴۱
- ۱۱ اقبال کا قصہ زہرا بی ثناء پروفیسر ام ام شریف ۲۵۷
- ۱۲ اقبال کی عظمت منکر سید ذریعہ نیازی ۲۸۱

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تعمیر فکر

پس نختیں با پیش تطہیر فکر

بعد از اس آساں شیوہ تعمیر فکر (اقبال ج)

ساری خدائی میں خدا کے بعد انسان بزرگ ترین ہستی ہے۔ انسان کے کردار اور اس کو حرکت میں لانے والی قوت کا جائزہ لیجئے۔ جذبات اور تخیلات ہی اس کا سرمایہ عمل ہیں۔ انسانی تربیت نام ہے جذبات کو اعلیٰ تخیلات اور بلند افکار کے تابع کرنے کا۔ کیوں کہ افکار اور تصورات جب قوی ہو جاتے ہیں تو اعمال کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اعمال کی تکرار سے عادات کا قیام ہوتا ہے عادات ہی سے عملی سیرت بنتی ہے۔ انسانی کمالات کا انحصار اس کی سیرت ہی کی بلند یا پستی پر مشروط ہے۔ اس کا حاصل بالفاظ اقبال ع

قوموں کی حیات ان کے تخیل پہ ہے موقوف

حضرت جامی نے اسی لیے فرمایا کہ انسان "اندیشہ خاں" سے "خاں" اندیشہ خاں

سے ”گل“ بن جاتا ہے۔ یہی نہیں ”اندیشہ گل“ اسے ”گل“ بنا دیتا ہے۔ ع

اندیشہ گل پیشہ کنی گل باشی

اسی بنا پر صوفیائے تصنیع خیال ہی کو تصوف سمجھا ہے۔ تصوف ہو تصنیع الخیال
تخیلات اور افکار کی تربیت کی پہلی منزل برے افکار کو دل و دماغ سے دور کرنا ہے۔ اسی کو
تزکیہ نفس اور تطہیر فکر کہتے ہیں۔ اسی لیے اعمو ذبا اللہ بسم اللہ سے پہلے پڑھتے ہیں۔

قوموں کی تیاریاں میں ایسا وقت بھی آتا ہے جب ان کا ذہن نذر غلامی ہو جاتا ہے۔
وہ اپنے بلند افکار سے محروم ہو جاتے ہیں۔ پھر پت ترا افکار ہی کے طالب ہو جاتے ہیں
ہم پر بھی یہی گزری بقول اقبال علم حق پیچھے رہ گیا، شکم پروری میں نقد دین ہار گئے۔
غیر اسلامی افکار مغرب کے طالب بن گئے جیسے کوئی آہو چشم دلہا اپنی چشم سیاہ سے
بلہ خبر ہو اور جستجوئے سرمہ اسے پریشان رکھتی ہو، دانش حاضر سے سوز عشق کی
امید دم خنجر سے آب حیات اور ”دہن اژدھا“ سے کوثر مدر تجانہ سے سنگ اسود
اور سنگ دیوانہ سے نازد مشک طلب کرنے کے مترادف ہے۔

ہمارے کانوں سے ”نوائے دیگراں“ دور کرنے، مسجد کو ”شرار دیر“
اور بزم مسلم کو چراغ غیر سے بچانے کے لیے ایک ایسے جلیل القدر اہل نظر و فکر کی
ضرورت تھی جو خود ”دانش نو“ کا راز داں ہو۔ اس کی تحقیق کے میدان میں مدت تک
مجتہد و دور رہا ہو جسے ہر باغ کے باغبان، استخوان کے بعد اس گلستان کا محرم تسلیم کر چکے ہوں
باغبانان استخوانم کردہ اند محمد این گلستانم کردہ اند

جس پر کمال تحقیق سے یہ حقیقت واضح ہو چکی ہو کہ ”دانش حاضر“ حجابِ کبر ہے۔
بت پرست، بت فروش اور بنگر ہے ”گل کاغذ“ کی طرح سرابِ نکبت ہے۔ اس کی

”شب تہذیب“ ذکر ”یارب“ سے نا آشنا ہے جس کی دور میں نگاہ یہ دیکھ سکے اور زبان حال بے محابا یہ پیشگوئی کر سکے۔ ح

تمہاری تہذیب اپنے بخر سے آپ ہی خودکشی کریگی

تہذیب نکر مرث بلی پہلو ہے نفی کا پہلا عمل ہے۔ تخریب اور تہذیب کے بعد تعمیر کی منزل ہے۔ اور یہی منزل مقصود ہوتی ہے۔ اس کے لیے اس مادی عبرت دار سے آگاہ ہونا اور اس سے قطع تعلق کرنا ہی کافی نہیں ہے۔ یہاں ایسا دیدہ در مطلوب ہے جو نفی کے بعد اثبات و ایجاب کے ”شاخ طوبی“ پر اپنا آشیانہ بنائے حکمتِ ایمانی اور حقیقتِ اسلامی کا مرتبہ شناس ہو۔

کلام اقبالؒ سراپا حکمتِ اسلام ہے۔ حکمتِ جدید کے کئی فریب دہ نظریات پر اقبال نے نہایت حکیمانہ اور عالمانہ تنقید کی ہے۔ کھوٹے کھرے کو خوب پرکھا ہے اپنے روشن ضمیر سے فکرِ جدید کے اندھیروں کو دور کر دیا ہے۔ یہ ان کا عملِ تہذیب ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ خدا نے اُن پر انبیاء کی حکیمانہ تعلیمات کی خوبیاں اہم شرح کر دی ہیں تاکہ مردِ حق بندِ باطل میں گرفتار نہ ہو۔ اسی معنی میں فکرِ اقبال عقل و ذہنوں سے بالاتر ہے اور ”معنی جبریل و قرآن“ ہے۔ اس کا مقصد تربیتِ انسانی میں فطرتِ اللہ کی نگہبانی کرنا ہے۔ ۵

معنی جبریل و قرآن است او فطرت اللہ را نگہبان است او وہ چاہتے ہیں کہ مشرق کی شب انکار ”فروغ صبح“ سے بدل جائے اور احرارِ مشرق کے سینے ”نخل سینا“ بن جائیں۔

فکر اقبال کے مختلف اہم گوشوں پر کئی محقق اہل فکر نے قلم اٹھایا ہے لیکن یہ سرمایہ فکر طویل مدت اور منتشر رسالوں میں ”دیفنہ“ بن گئے اور ”جوہر زیاب“ ہو گئے میری یہ کوشش ہے کہ ان بکھرے ستاروں کو جذبِ باہم سے ”محفلِ انجم“ بنا دوں۔ ان ”وارفتہ ریکٹائی“ ”پارہ ہائے زندگی“ کو اسبابِ انجمن آرائی میں تبدیل کرنے سے ”کاسہ در یوزہ“ جامِ جم ہوتا ہے۔ یہ دولتِ سراہ ہے۔ ح

دولتِ ہست کہ یابی سراہے تھا ہے

میں نے ”دعوتِ فکر“ کے لیے منتخب مقالات کو مرتب کیا ہے۔ اور چودھری محمد اقبال سلیم صاحب گاہندری نے طلب کرنے والے تہ طلب سلیم تک اس کو پہنچانے کا نفیس اکیڈمی کے ذریعہ اہتمام فرمایا ہے۔
فکر اقبال کی تجلیات میں اپنے آپ کو ستور کرنے والوں نے اگر حوصلہ افزائی کی تو ”رگ تاک“ سے بادۂ ناخوردہ کشید کرنے کے لیے ”کارمغاں“ یوں ہی تاویل جاری رہے گا۔ انشاء اللہ۔ ۷

گماں مبرکہ بپایاں رسید کارمغاں

ہزار بادۂ ناخوردہ در رگ تاک است

دلدادہ فکر اقبالؒ

رشید

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی
پروفیسر ریاضیات جامعہ ثمانیہ

اقبال حضور باری میں

اقبال کے کلام کا ایک بڑا حصہ ان اشعار پر مشتمل ہے جن میں راست خدا کا
سے خطاب ہے۔ ذات باری سے مخاطب ہونے کا انھوں نے ایسا اسلوب اختیار
کیا ہے اور اس کو اس قدر مختلف پیرایوں میں باندھا ہے کہ اس کا جواب کسی دوسرے
شاعر کے کلام میں شکل سے ملتا ہے۔ یہ کہنا بے جا نہیں ہے کہ دعا کو اقبال نے ایک
فن لطیف کی حد تک پہنچا دیا ہے۔

اقبال پر عشق آگہی کا رنگ اس قدر چڑھا ہوا ہے کہ وہ جدھر جاتے ہیں اسی کی
نشانی دیکھتے ہیں اور انھیں ہر راستہ خدا کی طرف ہی لے جاتا ہے۔

عشق شور انگیز را ہر جا دہ در کوئے تو برد
بر تلاش خود چمی نازد کہ رہ سوئے تو برد
اکثر موقعوں پر انسان بے اختیار خدا کو یاد کرتا ہے اور اسی لیے ہر فرد بشر کے

لب پر کوئی نہ کوئی دعا ہمیشہ رہتی ہے۔ بعض لوگ اس دنیا میں اپنی ترقی اور فلاح و بہبود کے لیے دعا مانگتے ہیں اور بعض آخرت میں اپنی نجات کے لیے سر بسجود ہوتے ہیں لیکن اقبال کی عظمت اور بے غرضی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ (باوجود اس کثرت کے ساتھ حق تعالیٰ کو مخاطب کرنے کے انھوں نے کبھی نہ تو اس دنیا میں اپنی بھلائی کے لیے دعا کی ہے اور نہ آخرت میں اپنی نجات کے لیے) وہ دعا کرتے ہیں تو محض اپنی قوم کی فلاح کے لیے یا اس لیے کہ ان کے کلام میں ایسی تاثیر ہو جس سے وہ اپنی قوم کی پوشیدہ قوتوں کو ابھار سکیں۔ چنانچہ ارمغانِ حجاز میں وہ حضور حق میں ایک رباعی عرض کرتے ہیں:-

نخو اہم ایں جہاں و آں جہاں را مرا ایں بس کہ دائم رمز جہاں را
سبحو دے وہ کہ از سوزِ دیر و درش بوجد آرم زمین و آسمان را
اسی طرح ان کی ساری دعائیں اور تمام التجائیں یہی ہیں کہ اُن کی کمرور و ناتوان قوم پھر طاقت ور اور قوی ہو جائے اور انسانوں کے دل روشن ہو جائیں چنانچہ کہتے ہیں:-

بحلالِ تو کہ در دلِ دیگر آرزو ندا ارم بجز ایں دعا کہ بخشی بہ کبوتر اں عفتا بی
بضمیرِ آن چنان کن کہ رُشدِ نوائے دلِ خاکیاں فروزم، دلِ نوریان گدا ارم
آخر دم تک اقبال کی یہی دعا تھی کہ ان کے کلام کی تاثیر سے مردہ دل انسان بھی زندہ دل ہو جائیں اور زمین و آسمان کی قسمت بدل جائے:-

زمین ہنگامہ وہ ایں جہاں را و گرگوں کن زمین و آسمان را
ز خاکِ ما دیگر آدم برا نگیند بکش ایں بندہ سود و زیاں را
(ارمغانِ حجاز)

اسے کہ زین فزودہ گرمی آہ و نالہ را زندہ کن از صلائے من خاک ہزار سالہ را
 غنچہ دل گرفتہ را از نقسم گرہ کشائے تازہ کن از نسیم من داغ درون لالہ را
 (زبور عجم)

اقبال صرف حد و نہایت پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ ایک وضعدار عاشق کی طرح
 شوخیاں اور ناز دنیا ز بھی کرتے ہیں۔ کبھی وہ حق تعالیٰ کے رب و ربودنیا اور نساؤں
 کی حالت کے متعلق فریاد کرتے ہیں اور کبھی آدم، ابلیس یا لیلین کی زبانی شکوہ
 و شکایت سناتے ہیں۔ غرض ان کا دل ہر وقت خدا اور رسول کی یاد سے لبریز
 تھا چنانچہ مسجد قرطبہ میں کھڑے ہو کر وہ اعلان کرتے ہیں :-

کا فرہندی ہوں میں دیکھ مرادوق بوقت دل میں صلوٰۃ و درود لب پہ صلوٰۃ و درود
 شوق مری لے میں ہے شوق مری نے سچ نغمہ اللہ ہو مری رگ و پلے میں ہے
 نماز ہو یا روزہ حج ہو یا کسی اور قسم کی عبادت ان میں خدا کی طرف دھیان
 لگانے اور اس کو یاد کرنے کے سوا اور کیا ہوتا ہے۔ وہ عبادت ہی کیا جو محض ایک
 ضابطہ کی پابندی کے لیے کی جائے اور جس میں حضور قلب حاصل نہ ہو۔ اقبال نے
 اسی کی طرف اشارہ کیا ہے جب وہ کہتے ہیں :-

شوق ترا اگر نہ ہو میری نماز کا امام میرا قیام بھی حجاب میرا سجدہ بھی حجاب
 نماز بے حضور از من بخنی آید، منی آید دلے آوردہ ام، دیگر از من کا فرج بھی خواہی
 عبادت کے اسی نکتہ کو انھوں نے فلسفیانہ طور پر اپنے ان لکچروں میں بیان
 کیا ہے جو تشکیل الہیات اسلامیہ پر دئے تھے اور شاعرانہ انداز میں اس دعا میں
 کہا ہے جو مسجد قرطبہ میں لکھی گئی تھی۔

ہے ہی میری نماز ہے ہی میرا وضو میری نواؤں میں ہے میرے ہلکے کالہو
 راہِ محبت میں ہے کون کسی کا رفیق ساتھ مرے رہ گئی ایک میری آرزو
 میرا نشیمن نہیں درگمیر و نہیر میرا نشیمن بھی تو شاخِ نشیمن بھی تو
 تجھ سے مری زندگی سوز و تب و درد و داغ تو ہی مری آرزو، تو ہی مری جستجو
 پاس اگر تو نہیں شہر ہیں ویراں تمام تو ہے تو آباد ہیں اجڑے ہوئے کلخ دکو
 اس دعا کا آخری شعر قابلِ غور ہے۔ اس میں اقبال نے فلسفہ اور شعر

دونوں کی حقیقت یہ بیان کی ہے کہ وہ آرزوئیں اور تمنائیں جو روبرو نہیں بیان
 کی جاسکتیں فلسفہ یا شاعری کے پیرائے میں بیان کی جاتی ہیں :-

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا حرفِ تمنا چسے کہ نہ سکیں ادب و
 اقبال کے کلام کا ایک حصہ وہ ہے جس میں حق تعالیٰ کو عارفانہ انداز سے
 مخاطب کیا گیا ہے۔ جب جرمنی میں اقبال نے فلسفہ و عجم پر اپنا مقالہ لکھا تھا تو اس
 ضمن میں اور اس کے بعد بھی انھیں صوفیانہ شاعری کا گہرا مطالعہ کرنا پڑا۔ اس کا
 لازمی نتیجہ تھا کہ ان کے کلام پر اس کا کچھ اثر پڑتا۔ اس کے باوجود یہ صوفیانہ شاعری
 اقبال کے پاس آکر ان کے اپنے سانچے میں ڈھل جاتی ہے۔ ان کے صوفیانہ اشعار
 سے بھی بجائے موت اور یاس کے حیات، امید اور عمل کا پیغام حاصل ہوتا ہے۔
 تاریک سے تاریک رات میں بھی ان کی نظر آنے والی صبح پر رہتی ہے چنانچہ
 وہ کہتے ہیں :-

جلوہ صبح دریں تیرہ شبانم دادند شمعِ کشتہ و زورِ رشیدِ ناشام دادند
 اوروں کی طرح وہ ایک ہی جلوہ میں بدہوش نہیں ہو جاتے بلکہ جلوہ تمام کے

خواباں ہوتے ہیں :-

چند بروئے خود کشتی پر دہ صبح و شام چہرہ کشا، تمام کن جلوہ ناتمام را
تقائی کو تو لالہ زاروں میں برگ ہائے لالہ کو دیکھ کر ان چنگاریوں کا
خیال آتا ہے جو پتھر میں سے نکلتی ہیں :-

ز سنگ اگر ندیدہ چساں جہد زرا بہ برگ ہائے لالہ میں میاں لالہ زار را
کہ چوں شہدارہ می جہد ز سنگ کو ہمارا

لیکن اقبال کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ وہ پتھر میں سے نکلتی ہوئی چنگاری
کو دیکھیں بلکہ وہ ایسی نظر چاہتے ہیں جس کو پتھر میں دبی ہوئی چنگاری نظر آئے :-
دل زندہ کہ دادی سحاب در نساؤ نگہ بدہ کہ بند شہرے بہ سنگ خارا
وہ حق تعالیٰ کی تلاش میں چل نکلتے ہیں لیکن جہاں کہیں وہ ڈھونڈتے
ہیں انھیں انسان ہی کا پتہ ملتا ہے خدا کا نشان نہیں ملتا :-

اسے من از فیض تو پائندہ نشان تو کجاست

ایں دو گیتی اثر راست، جہاں تو کجاست

اس کے باوجود جستجو کی لذت انھیں آوارہ رکھتی ہے بلکہ وہ تو زندگی کا

مقصد بھی اسی جستجو کو سمجھتے ہیں :-

سوز و گداز زندگی لذت جستجوئے تو راہ چو مار می گرد گداز نہ روم برے تو
من بہ تلاش تو روم یا بہ تلاش خود روم عقل و دل و نظر ہمہ گم شدگان کرے تو
از چمن تو رستہ ام، قطرہ شبنم بخش خاطر غنچہ و اشود کم نہ شود ز جوئے تو
الملک شہر کی تشریح کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ نہ صرف کائنات

بلکہ انسانوں کے افکار و خیالات بھی خدائے تعالیٰ ہی کی طرف سے ہیں :-

مرغ خوش ہجر و شاہین نگاری از دست زندگی را روش نوری و ناری از دست
ہمہ افکار من از دست چہ در دل چہ بلب گہرا بجز بآری نہ براری از دست
من ہماں مشت غبارم کہ بجائے نرسد لالہ از دست و نم ابر بہاری از دست
نقش پرداز توئی ما سلم افشاہ نم حاضر آرائی و آئندہ نگاری از دست
زبور عجم کی ایک نظم میں حق تعالیٰ سے کہتے ہیں کہ اس کائنات کے برے
یا بھلے ہونے کا معیار انسان کا دل ہے اس لیے بادبہار کو حکم دیا جائے کہ چمن کی
آرائش اس طرح کرے کہ انسانوں کو پسند آئے اور کوہ و صحرا کے نقش و نگار ہمارے
معیار پر پورے آتے ہیں :-

باوہار را گوپے بہ خیال من برد وادی و دشت را بد نقش و نگار من چنیں
زادہ بلغ و راغ را از نظم طراوتے و چمن تو ز نیم باگل و خارا من چنیں
عالم آب و خاک را بر محک دلم بسائے و روشن و تاریک را گیر عیار من چنیں
اس نظم کا ایک نہایت پاکیزہ شعر ہے جس میں انھوں نے بتایا ہے کہ سوائے
ذات باری کے کسی دوسرے سے تعلق رکھنے کو وہ گوارا نہیں کرتے :-

دل بہ کسے نہاختہ باد و جہاں نہ ساختہ من بہ حضور تو رسم روز شمار من چنیں
ایک اور نظم میں وہ انسان کی ہمت اور جگر داری کا بیان کرتے ہیں کہ وہ
کیسی بڑی بڑی امانتوں کا بار برداشت کرنے کے لیے تیار ہو جاتا ہے اور اپنی آلودہ
دامانی کے باوجود ہستی کے واسن پر چو بند نہاد بھے ہیں انھیں دھو ڈالتا ہے خود
فنا ہو جاتا ہے لیکن اپنی خاک سے نئی زمین اور نیا آسمان تعمیر کر دیتا ہے :-

اے خدائے ہر وہ خاک پریشانے نگر ذرہ درخود فرو پیچید بیا بانے نگر
 بردل آدم زدی عشق بلا انگیز را آتش خود را باغوش نیتا نے نگر
 شویدا ز دامن ہستی داغہائے کہنہ را سخت کوشی ہائے اس آلودہ دامانے نگر
 خاک ماخیزد کہ سازد آسمان دیگر سے ذرہ ناچیز و تعمیر بیا بانے نگر
 انسان کے تخیل کو انھوں نے اس قدر بلند کیا ہے اور اس کی عظمت
 کا احساس ان کو اس قدر ہے کہ جب وہ خدا کی راہ میں نکل پڑتے ہیں تو اس سے
 ان کا مقصد صرف انسان کی تلاش کرنا ہوتا ہے :-

درون سینہ ما دیگرے چہ بولعجبی است کراخبر کہ توئی یا کہ ما و دچہ رنودیم
 کشائے پردہ ز تقدیر آدم خاکی کہ ما بہرہ گزرتودرا تفسار خودیم
 ارمغان حجاز میں وہ خدائے تعالیٰ سے التجا کرتے ہیں کہ قیامت کے
 دن ان کے اعمال کا حساب بنی کریم سے پوشیدہ طور پر لیا جائے تاکہ انھیں خراجہ و علم
 کے سامنے شرمندگی نہ ہو :-

ہر پایاں چوں رسد ایں عالم پیر شود بے پردہ ہر پوشیدہ تقدیر
 مکن رسوا حضور خواجہ مارا حساب من ز چشم او ہنساں گیر
 عشق بنی کی انتہائی کیفیت ارمغان حجاز کے اس بے مثال قطعہ
 سے ظاہر ہوتی ہے جس میں وہ حجاز کے روحانی سفر کو بیان کرتے ہیں اور حق تعالیٰ
 سے کہتے ہیں کہ آپ تو ہمیں کعبہ میں رہ کر اپنے خاص بندوں سے لیتے لیکن مجھے
 تو منزل دوست کی تمنا ہے اور اس لیے میں مدینہ جا رہا ہوں :-

بدن دامنہ و جانم در تنگ و پوست سوئے شہرے کہ بطحا در رہ دوست
 تو باش ایں جاوہ با خواص بیامیز کہ من دارم ہوائے منزل دوست
 اقبال کا دل درد انسانیت سے معمور تھا اور چونکہ وہ نسل انسانی کی
 نجات اسلام میں دیکھتے اور انسانی مقاصد کی تکمیل کا واحد ذریعہ مسلمانوں کو سمجھتے
 تھے اس لیے لازم تھا کہ وہ اپنی قوم کی حالت پر غور کریں اور چنانچہ متعدد مرتبہ انھوں
 نے بارگاہِ ایزدی میں تو م کا حال بیان کیا ہے مثال کے طور پر ہم یہاں شنی
 مسافر سے وہ مناجات درج کرتے ہیں جو انھوں نے شہر غزنی کے ویرانہ میں
 کہی تھی اور جس میں دنیا اور بالخصوص مسلمانوں کی موجودہ حالت کا نقشہ کھینچا ہے
 عرض کرتے ہیں کہ اس دنیا کی ہر خلوت اور ہر انجمن میں فتنہ و فساد برپا ہے۔ ہر
 طرف بد امنی پھیلی ہوئی ہے۔ صداقت اور اخلاص کا نام بھی کہیں باقی نہیں ہے۔
 اے خدا تو نے اس دنیا کا انتظام اہل مغرب کے ہاتھ میں دے دیا ہے لیکن
 نوع انسان ان کے مظالم سے تباہ و برباد ہے۔ وہ روشن ضمیر مرد حق جو تیرا
 نائب تھا وہ مال و زر اور فرزند و زن کی محبت میں گرفتار ہے۔ مرد مسلمان
 کے گریبان میں کوئی ہنگامہ نہیں اس کا سینہ سوز سے خالی ہے۔ اور اس کی
 جان ناتوان و زار ہے۔ زندگی کے محرکہ میں اس کے قدم ڈوگنا جاتے ہیں
 کافروں کی طرح وہ بھی موت کو نوائے کامل سمجھنے لگا ہے۔ اس لئے ضرورت
 ہے کہ پھر مسلمان کی خاک سے شعلے پیدا کئے جائیں اور اس کو طلب و جستجو
 کی لذت سے آشنا کیا جائے تاکہ اس میں وہی سوز و دروں پیدا ہو جس کی وجہ
 سے مشرق و مغرب کی زندگی استوار ہو جائے اور سابق کی طرح پہاڑ اور سمندر

اس کی ہیبت سے لرزے لگ جائیں گے

اسے خدا سے نقش بند جان و تن
 فتنہ با بینم وریں دیر کہن
 عالم از تقدیر تو آمد پدید
 ظاہر شریح و صفا باطل ستیز
 صدق و اخلاص و مصفا باقی نماند
 چشم تو بر لاله رویان فرنگ
 مرد حق آں بندہ روشن نفس
 او بہ ہند نفستہ و فرزند وزن
 این مسلمان از پرستاران کیت
 سینہ اش بہ سوز و جانفش بے غروش
 قلب او نامحکم و جانفش نژند
 در مصافت زندگانی بے ثبات
 مرگ را چوں کا فتراں داند ہلاک
 شعلہ از خاک او باز آئیں
 باز جذب اندر دل او را بدہ
 شرق را کن از وجودش استوار
 بحر احمسہ را چوب او شگاف
 اقبال دنیا کی اور خصوصاً مسلمانوں کی موجودہ روش سے بیزار ہیں

با تو ایں شریہ و دار دیک سخن
 فتنہ با در خلوت و در انجمن
 یا خدا اے دیگر اور آنسوید
 اہل دل را شیشہ دل ریز ریز
 آن قدح بشکت و آں ساقی نہاد
 آدم از انسون شاں بے آب رنگ
 نائب تو در جہاں ادب و ولس
 گر تو انی سوہنات او شکن
 در گریبانش یکے ہنگامہ نیست
 او میرافیل است و صورا و خموش
 در جہاں گالائے او نا ارجمند
 دارد اندر آستین لالت و منات
 آتش او کم ہوا مانند خاک
 آں طلب آں جستجو باز آفریں
 آں جنون ذوق فزون او را بدہ
 صبح فردا از گریبانش برآر
 از شکوہش لرزہ افکن بہ قات

اور چاہتے ہیں کہ اُن کی حالت میں انقلاب ہو۔ یا تو جاہد وافی بسبیل اللہ کا حکم منسوخ ہو جانا چاہیے یا پھر مرد مسلمان کے فرسودہ پسیر میں ایک نئی روح پھونکنی چاہیے تاکہ وہ جہاد کرے۔ کافروں کے اصرار میں یہی اب کوئی خاص کشش باقی نہیں رہی اس لیے اسے خدایا تو انھیں حکم دے کہ نئے بت تراشیں یا تو خود ان برہمنوں کے سینے میں جانٹیں ہو جا۔ اب تو آدم اور ابلیس کی باہمی کش مکش بھی سوثر نہیں رہی کیونکہ خود آدم اب ابلیس کا استادم ہو گیا ہے۔ اس لیے یا تو اب ایسا آدم بنا جو ابلیس سے کمتر ہو یا ایک نیا ابلیس پیدا کر جو آدم سے زیادہ طاقت ور ہو اور اس کی عقل پر غالب آجائے اور اس کے دین کا امتحان لے سکے۔ انھیں پرانی کیفیتوں کے تکرار سے ہم بے زار ہو چکے ہیں اس لیے یا تو کسی نئے جہاں کی تخلیق کی جائے یا نئی آزمائشیں مقرر کی جائیں تاکہ ہماری زندگی بامعنی ہو۔ مختصر یہ کہ یا تو شاعر کے سینہ میں انقلاب کی جو آرزو کھٹک رہی ہے اسے معدوم کر دیا جائے یا پھر زمین و آسمان کی بنیادوں کو بدل کر نئی دنیا تعمیر کی جائے۔ ان چند اشعار میں اقبال نے انقلاب کے لیے کیسی انوکھی اور سوثر التجا کی ہے۔

یا مسلمان! راہ مدہ فراں کہ جاں در کف بندہ

یا دریں فرسودہ پسیر کتا زہ جانے آفریں

یا چنناں کن یا چنیں

یا برہمن! بالہندہ ما تو خداوندے تراش

یا خود اندر سینہ زنا ریاں خلوت گزین

یا چناں کن یا چنیں

یا دگر آدم کہ از ابلیس باشد کمترک یا دگر ابلیس بہر استخوان عقل و دین

یا چناں کن یا چنیں

یا چنانے تازہ یا استخوانے تازہ می کنی تا چند با ما آئندہ کردی پیشانی

یا چناں کن یا چنیں

نفر بخشی با شکوہ خسر دہر و ز بخش یا عطا فرما خرد با فطرت روح الامین

یا چناں کن یا چنیں

یا بکش در سینہ من آرزوئے انقلاب یا دگر گوں کن نہاد این زمان و این میں

یا چناں کن یا چنیں

بارگاہ ایزدی میں وہ ان خداوندان کتب کی شکایت کرتے ہیں جو
”شایہن بچوں“ کو غاکبازی کا سبق دے رہے ہیں۔ اس کے رد عمل کیلئے
وہ التجا کرتے ہیں۔

دلوں کو مرکز ہر دوسرے حرم کبریا سے آشنا کر

جسے نان جوین بخشی ہے تو نے اسے باز دے جی بھی عطا کر

جو انوں کو میری آہ سحر دے پھر ان شایہن بچوں کو بال پر دے

خدا یا آرزو میری یہی ہے میرا نور بصیرت عام کر دے

جو دعا اقبال نے بال جبریل کے ساتی نام میں کی ہے ایک الہامی

کیفیت رکھتی ہے اس کے سیدھے ساوھے الفاظ میں اس بلا کا درد ہے کہ

سننے والا متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا ہے

شہاب کہن پھر پلا ساقیا
وہی جامِ گردش میں لاساقیا
مجھے عشق کے پرنگا کر اڑا
مری خاک جگنو بہن کر اڑا
خرد کو غلامی سے آزاد کر
جوانوں کو پیروں کا استاد کر
ہری شلخِ ملت ترے نم سے ہے
نفس اس بدن میں ترے دم سے ہے
تڑپنے پھر کئے کی تو فسق دے
دل مرتضیٰ سوزِ صدیقِ ثوے
جگر سے وہی تیر پھر بار کر
تمنا کو سینوں میں بیدار کر
ترے آسمانوں کے تاروں کی خیر
جوانوں کو سوزِ جگر بخش دے
مری ناؤ گر داب سے پار کر
مرا عشقِ بیری نظمِ بخش دے
بتا مجھ کو اسوارِ مرگ و حیات
یہ ثابت ہے تو اس کو سیار کر
مرے دیدہ ترکی بے خوابیاں
کہ تیری نگاہوں میں ہے کائنات
مرے نالہ نیمِ شب کا نیاز
مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں
آہنگیں مری آرزو میں مری
مری خلوت و انجمن کا گداز
میری فطرت آئینہ روزِ نگار
آئیں مری جستجو میں مری
مرا دل مری زرم گاہِ حیات
ہی کچھ ہے ساقی مستلغِ فقیر
غزلانِ انکار کا مرعزہ ار
مرے قافلہ میں لٹا دے اسے
گما لوں کے لشکرِ یقین کا ثبات
اسی سے فقری میں ہوں میں امیر
ہم اوپر کہہ آئے ہیں کہ اقبالؒ اپنی ذات کے لیے کبھی بارگاہِ انردی ہیں
لٹا دے ٹھکانے لگا دے اسے

دست طلب نہیں دراز کرتے۔ حضور باری تعالیٰ میں بھی ان کی نظر اپنی درازانہ قوم اور مصیبت زدہ نوع انسانی پر رہتی ہے اور اس لیے وہ خود اپنی ذات میں اور اپنے کلام میں ایسی صفات طلب کرتے ہیں جن کی مدد سے وہ انسانوں کو بیدار کر سکیں۔ اس قسم کی دعائیں انھوں نے اپنی مختلف تصنیفوں کی ابتدا میں درج کی ہیں۔

پیام مشرق کا حصہ افکار جب شروع ہوتا ہے تو وہ اپنے پیدا کرنے والے سے التجا کرتے ہیں کہ ”میری اس شراب (خیالات) کی گرمی سے شیشہٴ دل کو پگھلا دے میری یہ آہ و فریاد عشق کا سرسرایہ بن جائے۔ میری کف خاک کو وہ شعلہ بنا دے جو کہ طور پر روشن ہوا تھا جب میں مرجاؤں تو میری مٹی سے لالہ کا چراغ بنا، میرے دماغ کو تازہ کر اور صحرایں جلتا رکھ۔“

اے کہ از مخمنا نہ فطرت بجا ہم ریختی ز آتش صہبائے سن بگذاذ مینائے مرا
عشق را سرسرایہ ساز و گدگدائی فریاد سن شعلہ بے باک گرداں خاک سینائے مرا
چوں بمیرم از غبارِ سن چرخ لالہ ساز تازہ کن دماغ مرا سوزاں بھجائے مرا
”زبور مجسم“ کی ابتدا میں وہ دعا کرتے ہیں کہ ان کے سینہ میں ایک باخبر دل ہو۔ ان کی نظر اس قدر دور رس ہو کہ انھیں شراب میں نشہ و کھائی دے۔ انھیں غیروں کی منت سے بے نیاز کر۔ ان کے خیالات ان کے اپنے دل سے نکلے ہوئے ہوں۔ ان کی جولان نگاہ ساری کائنات ہو۔ اس بے پایاں سمندر میں انھیں منہج کی سی تپش اور صدف کا سکون دونوں نصیب ہوں وہ شاہیں ہیں اور انھیں شیروں کا شکار کرنا ہے اس لیے ان کو بلند ہمت

اور تیز پنجہ عطا کر۔ وہ بام حرم کے پرندوں کا شکار کرنے جا رہے ہیں اس لیے انھیں ایسے تیر مرحمت ہوں جو ترکش میں سے نکلے بغیر نشانے پر بیٹھیں۔ ان کی خاک سے نغمہ داؤد دی نکلے اور ان کے ہر ذرہ میں چنگاری کا تاب و تاب پیدا ہو۔

یارب درون سینہ دل با جبریل	در بادۂ نشہ رائگرم آں نظر بدہ
ایں بندہ را کہ بالغس دیگران زلیست	یک آہ خانہ زاد مثال ہجر بدہ
یلم مرا، بجوئے تنک مایہ پیہج	جولاں گئے بوا دی دکوہ و کر بدہ
سارسی اگر جریعت یم بے کراں مرا	باضطراب موج، سکون گہر، بدہ
شاہین من بصید پلنگان گزاشتی	ہمت بلند و چنگل ازیں تیز تر بدہ
رفتم کہ طائران حرم را کسم شکار	تیرے کہ ناگنندہ فتد کار گز بدہ
خاکم بہ نور نغمہ داؤد و بر فرور	ہر ذرہ مرا پرو بال شہر بدہ

زبور عجم اور بال جبریل کے ابتدائی حصوں کی اکثر نظمیں دعائیہ ہیں جو مختلف تاثرات کے تحت حق تعالیٰ کو مخاطب کر کے کہی گئی ہیں۔ مثال کے طور پر ہم یہاں صرف ایک دو نظمیں ہی درج کر سکتے ہیں۔ زبور عجم کی ایک نظم میں وہ التجاء کرتے ہیں کہ ان کے دل میں مغربی تعلیم کی وجہ سے جو شک و شبہ پیدا ہو گیا ہے یقین سے بدل جائے۔ عقل کو عشق کی رہبری نصیب ہو۔ ان خواہشوں کی بجائے جو پیدا ہوتی اور فوراً غائب ہو جاتی ہیں انھیں ایک ایسی دیر پا آرزو میسر ہو جو پھر کبھی دل سے نہ نکلے۔ اگر انھیں ظلم

نصیب ہوا ہے کہ اپنا اعجاز دکھائے تو کوئی لوح جنیں بھی عطا ہوتا کہ وہ اس پر کچھ
تحریر کر سکیں ۵

زمینائے کہ خور دم در فرنگ اندیشہ تاریک است

سفر در زیدہ خود را نگاہ راہ بنیے دہ

چو خس از موج ہر یادے کہ می آید ز جار فتم

دل من از گمانہا در خروش آمد یقینے دہ

بجائیم آرزو ہا بود و نابود شرر دارد

شبنم را کو بکے از آرزوئے دل نشینے دہ

بدستم خامہ دادی کہ نقش خسروی بندد

رفتم کش اس چنیم کر دہ، لوح جعینے دہ

اقبال ایسے دل سے بیزار ہیں جو اپنے آپ کو کھویا ہوا ہو، جو دوسرے

کے دماغ سے سوچتا ہوا اور جو کم و بیش کی فکر میں لگا ہوا ہو۔ وہ ایسا دل انگیز ہے

جو اپنی شراب سے آپ مست ہوا اور جس میں ساری دنیا سے محبت ہو۔ وہ

چاہتے ہیں کہ ان کے امکانات کا ظہور مکمل ہو اس لیے وہ ترکش میں رہنا پسند

نہیں کرتے بلکہ ترکش سے باہر آکر جگر سے پار ہونا چاہتے ہیں۔ ۵

بدہ آن دل کہ مستی ہائے ادا ز بادہ خویش است

گیراں دل کہ از خود رفتہ و بیگانہ اندیش است

بدہ آن دل بدہ آن دل کہ گیتی را فرا گیرد

گیراں دل گیراں دل کہ در بند کم و بیش است

مرا اے صید گیر از ترکش تقدیر بیدوں کش

جسگر دوزی چہ می آید ازاں تیرے کہ درکش است

بال جبریل کی ایک نظم میں وہ خدائے تعالیٰ سے عرض کرتے ہیں :-

گیسوئے تابدار کو اور بھی تابدار کر ہوش و خرد شکا کر کہ قلب نظر نکا کر

عشق بھی ہو حجاب میں جن بھی ہو حجابیا یا تو خود آشکار ہو یا مجھے آشکار کر

تو ہے محبت بے کراں میں ہوں ذرا ہی بچو یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر

میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھ مرے ہر گہاڑ میں ہوں خفت تو مجھے گوہر شاہوار کر

نغمہ نو بہار اگر میرے نصیب میں نہ ہو اس دم نیم سوز کو طائر گریہاں کر

بلغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں کار جہاں دراز ہے اب میرا منتظر کر

روز حساب جب مرا پیش ہو دفتر عمل آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر

ان کی ایک بہت موثر اور روح پرور مناجات وہ ہے جس سے جاوید ناکا

کا آغاز ہوتا ہے اور جو ان کے سیر افلاک کا پیش خیمہ ہے۔ انسان اس دینسائیں

ہمیشہ آہ و فریاد کرتا رہتا ہے کیونکہ اس کو مونس اور دساز کی آرزو بے چین

رہتی ہے۔ لیکن یہ دنیا محض آب و گل کا کیل ہے۔ اس میں دل کا کہیں نام

و نشان بھی نہیں اس لیے انسان کی آہ و زاری کے باوجود سمندر پہاڑ

صحراء آسمان چاند اور سورج سب ایک گونگے بہرے کی طرح خاموش

رہتے ہیں۔ اگرچہ شاعر نے بارہا آواز دی کہ فرزند آدم کا ہم نفس کہاں ہے

لیکن کائنات کے کسی گوشہ سے اس کو اس سوال کا کوئی جواب نہیں ملا۔

بے زار ہو کر آخر شاعرانگہ ایزدی میں فریاد لے کر آتا ہے کہ اے خدا تو نے آیہ تسخیر کس کی شان میں نازل فرمائی تھی؟ یہ آسمان کس کی تلاش میں گردش کر رہا ہے؟ تو نے کسے اپنا راز داں بنایا اور کس کو اپنا علم سپرد کیا؟ تمام مخلوقات میں سے تو نے کس کو اپنی خلافت کے لیے منتخب فرمایا؟ تو نے کس کو مخاطب کر کے فرمایا تھا کہ ”ادعونی استجب لک“ (تم مجھے پکارو میں جواب دوں گا) پھر کیا وجہ ہے کہ تو نے مجھے اپنے جلوہ سے محروم کر رکھا ہے۔ اگر آفتاب سے صد ہا شعاعیں نکل کر دروں کو روشن کریں تو بھی آفتاب کے نور میں اس سے کوئی کمی نہیں ہوتی پھر کیوں تو مجھے اپنا جلوہ نہیں دکھاتا۔

موجودہ دور عقلیت کی دلدل میں پھنسا ہوا ہے، میری جیسی بے تاب روح رکھنے والا کوئی نہیں بنا اور بے بھی کیسے کیونکہ وجود جب کئی عروں تک کوشش کرتا ہے تو پھر کہیں ایک بے تاب جان رکھنے والا فرد پیدا ہوتا ہے اگر تو خفا نہ ہو تو میں تجھ سے عرض کروں کہ یہ تیری دنیا اس قابل نہیں ہے کہ اس میں آرزو نشوونما پاسکے۔ اگر اس بنجر زمین سے کبھی ایک آدھ اہل دل بھی پیدا ہو جائے تو بس اسی کو غنیمت سمجھ لے۔

اے خدا میری اس قدر عمر فراق میں گزر گئی اب مجھ کو آں سوئے افلاک کا جو درد اڑے آب تک بند تھے اب ان کو کھول دے۔ اس خاک کی انسان کو تذبذب کا ہمارا بنا۔ میرے سینے میں (معرفت کی) آگ روشن کر اور پھر اس میں سے خس و خاشاک کو جلا کر صرف عود کو باقی رکھ (یعنی دل سے ماسواۃ اللہ کے خیال کو نکال کر صرف اپنا عشق برقرار رکھ) پھر اس عود کو آگ پر ڈال اور اس کے

دھویں کو چاروں گانگ عالم میں منتشر کر۔ باقی اس پردہِ اسرار کو کھول دے اور اپنے دیدار کی لذت سے مستفید کر یا پھر اس جان کو جو دیدار کی لذت سے محروم ہے سلب کر لے۔ میرے افکار کے درخت میں کوئی پھول اور پھل نہیں بلکہ موجودہ وہ بے حاصل ہے۔ یا تو کسی لکڑہارے کو پہنچ کر وہ تبر سے اس درخت کو کاٹ ڈالے کیونکہ اس حالت میں اُس کا نہ رہنما ہی بہتر ہے۔ اگر یہ نہیں تو پھر بادیِ سحر کو روانہ کر تاکہ وہ اس درخت کو ہرا بھرا کرے۔ تو نے مجھے عقل دی ہے تو کچھ جنون بھی عنایت فرما اور جذبِ اندرونی سے روشناس کر کیونکہ علم صرف شک و شبہ میں گرفتار رہتا ہے اور عشقِ دل میں گھر کر لیتا ہے۔ علم جب تک عشق کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتا اس کی حیثیت خیالات کی بازی گاہ سے زیادہ نہیں ہوتی۔ کوئی مرد وانا بغیر تجلی کے منزل مقصود پر نہیں پہنچتا بلکہ اپنے افکار کی بھول بھلیوں ہی میں ختم ہو جاتا ہے۔ وہ زندگی جس میں تجلی نہ ہو محض بے کیف ہے۔ بغیر تجلی کے عقل بھی گم رہتی ہے اور دین بھی صرف چند ضابطوں کا مجموعہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ میرے دل آوارہ کو کوئی منزل عطا کر۔ میں خود کو اس دنیا میں تنہا محسوس کرتا ہوں اس لیے تو عرش سے آواز بلند کہہ کہ تو میرے قریب ہے۔ توازل سے ہے اور ابد تک رہے گا لیکن چارہ ہی ہستی ایک چنگاری کی مانند ہے کہ صرف ایک دو لمحے رہتی ہے اور یہ چند ساعتیں بھی مستعار ہوتی ہیں۔ میں فانی انسان ہوں تو مجھے زندگی جاوداں عطا فرما اور زمین سے آسمان پر لے جا۔ ہمارے قول اور فعل میں ضبط اور تنظیم عنایت کر۔ عمل کے طریقے اور راستے موجود ہیں۔ ہمیں ان راستوں پر چلنے کی توفیق دے۔

میں ایک سمندر ہوں اس لیے میرے طوفان بھی نہایت زوردار ہیں۔ اگرچہ ایک دنیا جہان نے میرے ساحل پر آرام کیا لیکن سب نے صرف کنارے ہی سے موجوں کے کھیل کو دیکھا اُن میں سے ایک بھی ایسا نہیں جو میری گہرائیوں میں اترنے کی ہمت کرے۔

میں پیران کہن سے ناامید ہوں کیونکہ میں جو کچھ کہتا ہوں وہ ایک دوسری دنیا سے متعلق ہے۔ میں آنے والے ایام کا قصہ بیان کرتا ہوں اور یہ پیران کہن اس کو سمجھ نہیں سکتے۔ اس لیے اے خداوند کریم تو جوازوں میں ایسی صلاحیت پیدا کر کہ وہ میری بات کو اچھی طرح سمجھ سکیں۔

آدمی اندر جہان ہفت رنگ	ہر زمان گرم فغاں مانند چنگ
آرزو کے ہم نفس می سوزد دلش	نالہ ہائے دل نوا از آسوز دلش
ایں جہاں صیداست و صیادیم ماہ	یا امیر رفتہ از یادیم ماہ
زار نالیدم صدائے برنجواست	ہم نفس فرزند آدم را کجاست
اے ترایتیرے کہ مارا سینہ سفت	حرف ادعوی کہ گفت و با کہ گفت
عصر حاضر و اختر و زنجیر پاست	جان بے تابے کہ من دارم کجاست
عمر با بر خویش می پیچد وجود	تایکے بے تاب جان آید سرود
گر زنجی ایں زمین شورہ زار	نیت خشم آرزو را سازگار
از درون ایں گل بے حاصلے	بس غنیمت داں اگر زوید دلے
زیستم تا زیستم اندر و سراق	دا نا اے سوئے ایں نیلی رواق
بستہ در بار برودیم باز کن	خاک را با قدسیاں ہماز کن

آتش پیانہ سن تیز کن
یا کشایں پردہ اسرار را
فصل فکرم نا امید از برگ و پر
عقل دادی ہم جنونے دہ مرا
علم در اندیشہ می گیر و مقام
علم ما از عشق پر خور دار نیست
ایں تماشا خانہ سحر سامری ست
بے تجلی مرد و انارہ نبود
بے تجلی زندگی بخوری ست
زیر گردوں خویش را یا ہم غریب
تو فروغ جاوداں ماچوں شرار
اسے تو شناسی نزاع مرگ و زلیلت
بندہ آفاق گیر و نا صبور
آینم من جاودانی کن مرا
ضبط در گفتار و کردار سے بدہ
بحرم و از من کم آشوبی خطاست
یک جہاں بر ساحل من آرمید
من کہ نویدم ز پیران کہن
آپچہ گفتم از جہان دیگر است

باتفاصل یک نگہ آیسز کن
یا بگیر ایں جان بے دیدار را
یا بتر بفرست یا باد سحر
رہ بجزذب اندرونے دہ مرا
عشق را کا شانہ قلب لانیام
جز تماشا خانہ افکار نیست
علم بے روح القدس افروز گریستی
از نکلد کوب خیال خویش مرد
عقل ہجوری و دیں مجبوری ست
ز آنسوئے گردوں بگو "اتی قریب"
یک دودم داریم و آں ہم مستعار
ریشک بریزد اں بردایں بندہ کمیت
نئے غیاب اورا خوش آید نئے حضور
از زمینی آسمانی کن مرا
جادہ ہا پیدا ست زنتار سے بدہ
آں کہ در قعرم فرود آید کجاست
از کراں غیر از ہم موجم ندید
دارم از روئے کہ می آید سخن
ایں کتاب از آسمان دیگر است

برجوانان سہیل کن صرف مرا بہر شاں پایاب کن ثر سب مرا

ہمدم کے لیے دعا | شہزیادہ خود دی کے آخر میں اقبال نے بڑے سوز و گداز کے ساتھ دعا کی ہے اور بارگاہ ایزدی میں اپنی تہنائی کا اظہار کر کے اپنے لیے ایک ہمدم مانگا ہے۔ عرض کرتے ہیں کہ اسے خدا تو ہی اس کائنات کی جان ہے لیکن کس قدر افسوس ہے کہ تو جاری جان ہوتے ہوئے بھی ہم سے دور بھاگتا ہے۔ پھر ہمارے سینہ میں آباد ہوا اور ہمارے ناشاد دل کو تسکین دے۔ ہمیں تقدیر سے شکایت ہے کہ تو اس قدر گراں قیمت ہے لیکن تقدیر نے ہمیں اتنی استطاعت نہیں بخشی کہ ہم تجھے حاصل کر سکتے۔ اگرچہ ہم خالی ہاتھ ہیں لیکن تو ہم سے اپنے رُخ زیبا کو مت چھپا۔ ہمیں سلمان فارسی اور بلال حبشی کا سا سچا عشق عطا کر۔ پھر ہم کو بیدار آنکھیں اور بے تاب دل عنایت فرما۔ ہماری فطرت کو پھر سیما بی کیفیت عطا کر۔ ہم اگرچہ پرکاش کی طرح زار و باتواں ہیں لیکن تو ہمیں آتش فشاں پہاڑ بنا دے اور ہماری آگ سے اسوۃ اللہ کو جلاؤ۔ ہماری قوم نے جب رشتہ وحدت کو چھوڑ دیا تو پھر ہمارے کاروبار میں بیچیدگیاں پیدا ہو گئیں اور اب ہمارا یہ حال ہے کہ ہم دنیا میں ستاروں کی طرح بکھرے ہوئے ہیں اور ایک دوسرے سے بیگانہ ہیں۔ پھر ہمارے ان پریشاں اوراق کی شیرازہ بندی کراؤ اور ہمیں باہمی محبت و اخوت کے طریقے از سر نو سکھلا۔ ہمیں تسلیم و رضا کی منزل کی نشان دہی کراؤ اور براہیم خلیل اللہ کی قوت ایمان عنایت فرما۔ عشق کو شغل لا سے آگاہ اور رمز الا اللہ سے آشنا کر۔

میں دوسروں کے لیے شمع کی مانند جلتا ہوں اور ان کو بھی شمع کی طرح گرہ کرنا سکھاتا ہوں۔ یا رب ایسی کیفیت پیدا کر کہ میں جن میں ایک آنسو کا بیج لگاؤں اور اس سے آگ پیدا ہو۔ میرا دل ماضی کے ساتھ وابستہ ہے اور میری نظریں مستقبل پر لگی ہوئی ہیں اور میں خود اس ساری محفل میں اپنے آپ کو تنہا محسوس کرتا ہوں۔ اے خدا دنیا میں میرا کوئی مونس و دوساز نہیں ہے۔ میں کوہ سینا کے درخت کی طرح تجلی سے سنور ہوں لیکن کوئی کلمہ نہیں جو مجھ پر وارد ہونے والی تجلی کو دیکھے۔ میں نے اپنی جان پر ہزاروں ظلم کیے ہیں اور سختیاں سہی ہیں میں نے اپنے پہلو میں اس شعلہ کی پرورش کی ہے جس نے ہوش و حواس کو سلب کر لیا ہے، عقل کو دیوانگی سکھلائی ہے اور علم کی ہستی کا سامان جلا کر خاک کر دیا ہے۔ اس شعلہ کی تپش سے آسمان پر آفتاب بھی نور اور حرارت اخذ کرتا ہے اور بجلیاں اس کے گرد طواف کرتی ہیں۔ یہ آگ جو مجھ میں پوشیدہ ہے اور جس کو میں نے شبنم کی طرح آنسو بہا بہا کر حاصل کیا ہے اس کی وجہ سے میں دنیا کی نظروں سے نہاں ہو کر چل رہا ہوں۔ آخر میرے بال بال سے شعلہ بھرنا اٹھا یہاں تک کہ میرے منہ کو اور خیال کی رگ رگ سے آگ برسنے لگی میرے طاقتور منہ نے اس آگ کی چنگاریوں کو بطور دانے کے چنگا ہے اور اسی لیے میرے نغموں میں آگ کی سسی گرمی اور تپش ہوتی ہے۔ لیکن امنوس ہے کہ میرا یہ سارا سوز اور یہ ساری تپش ضائع ہو جاتی ہے کیونکہ اس زمانہ میں کوئی اہل دل نہیں جو اس سے متاثر ہو سکے۔ اب تو ہی بتا کہ شمع کب تک تنہا جلتی رہے جبکہ ایک پروانہ بھی اس کے اہل نہ ہو۔ میں ایک غمگسار کے انتہا میں کب تک

بیٹھا رہا ہوں اور ایک رازدار کی تلاش میں کتنی دیر حیران و سرگرداں رہوں۔
 یا تو اپنے عشق کی اس آگ کو بجھا دے اور اس امانت کو میرے سینے سے داپس
 لے لے یا مجھے ایک ہمدם عطا کر جو اس کیفیت میں میرا ساتھ دے۔ تو نہیں دیکھتا
 کہ اس کائنات کی ہر شے اپنا کوئی شریک اور ساتھی رکھتی ہے۔ ہمدردی کی موج
 تنہا نہیں ہوتی بلکہ اس کے ہم پہلو ایک دوسری موج ہوتی ہے اور دونوں مل کر
 لہرائی جاتی ہیں۔ آسمان پر ایک ستارہ کا ندیم اور مصاحب دوسرا ستارہ ہوتا ہے،
 چاند کا سر رات کی آغوش میں ہوتا ہے، دن کی ہم نشیں رات ہوتی ہے اور
 ہر آج کے ساتھ کل ہوتا ہے۔ ایک ندی دوسری ندی میں جا گرتی ہے اور
 ہوا کی موج، لہو میں گم ہو جاتی ہے، ہر ویران گوشہ میں دو دیوانے مل کر
 رقص کرتے ہیں۔ اگرچہ تو بھی اپنی ذات میں کیٹا ہے لیکن تو بھی تنہا رہنا نہیں
 چاہتا کیونکہ تو نے اس تمام عالم کو اپنے لیے آراستہ کیا ہے۔ غرض اس کائنات
 کی ہر چیز اپنا کوئی نہ کوئی رفیق رکھتی ہے لیکن صرف میں ہوں کہ اس ساری
 محفل قدرت میں لالہ، صحرا کی طرح تنہا ہوں۔ اس لیے مجھ پر اپنا لطف و کرم
 کر اور ایک ایسا ہمدم عنایت فرما جو میری فطرت سے واقف ہو، جو تمام دوسرے
 خیالات سے دست بردار ہو کر میرا ہو جائے تاکہ میں اس کو اپنی یہ آگ و دیجت
 کر دوں اور پھر اس کے دل میں اپنا عکس دیکھوں۔ میں اپنی مشیت خاک سے
 اس کا پیکر تیار کروں گا۔ اور اس کا پرستار بھی بن جاؤں گا اور معبود بھی۔
 ابراہیم خودی کے آخر میں انھوں نے ایک بڑے سوز و گداز کے ساتھ دعا کی ہے
 جس میں اپنی تنہائی کا اظہار کر کے خدا سے اپنے لیے ایک ہمدم مانگا ہے۔

اے چو جاں اندر وجود عالمی
 نغمہ از فیض تو در خود حیات
 باز تکیں دل نماند شو
 باز از ما خواہ ننگ و نام را
 از مستدر شکوہ ہا داریم ما
 از تہی دستاں رخ دیباہ پوش
 چشم بے خواب و دل بے تاب
 آیتے نماز آیات ہمیں
 کوہ آتش خیمہ کن ایں کاہ را
 رشتہ وعدت چو قوم از دست داد
 ما پریشاں در جہاں چوں اختریم
 باز ایں ادراق را شیرازہ کن
 باز ما را ہماں خدمت گار
 رہرواں را منزل تسلیم بخش
 عشق را از شغل لا آگاہ کن
 منکہ بہر دیگر اں سوزم چو شمع
 یا رب آں اشک کہ باشد دلفروز
 کا دمشن در باغ دروید آتش
 دل بدوش دید و بر فردا ستم

جان ما باشی و از ما می رمی
 موت در راہ تو محمود حیات
 باز اندر سینہ ہا آباد شو
 پنختہ تر کن عاشقان خام را
 نرخ تو بالا و نا داریم ما
 عشق سلمان و ہلال ثراں فروش
 باز ما را فطرت سیاب دہ
 تا شود اعناق اعدا خاضعین
 ز آتش ما سوز غیر اللہ را
 صد گرہ بر روی کار افتاد
 ہمدم و بیگانہ از یک دیگریم
 باز آئین محبت تازہ کن
 کار خود با عاشقان خود سپار
 قوت ایمان ابراہیم بخش
 آشنائے رمز (لا) اللہ کن
 بزم خود را اگر یہ آموزم چو شمع
 بیعتدار و منتظرہ آرام سوز
 از قبائے لالہ شوید آتش
 در میان انجمن تنہا ستم

از درون من بخت از من است
فخس سینا یم کلیم من کجاست
می تپد مجنوں که محل خالی است
آه یک پروانه من اهل نیت
جستجوئے راز دارے تا کجا
آتش خود را ز جانم باز گیر

از من خود شد یا من
در جهان یا رب ندیم من کجاست
سینه عصر من از دل خالی است
شیخ را تنها پیدان بهل غیت
ماتفا ز ملک رے تا کجا
اتنے زردیت ماه و انجم ستیز

خارجو ہر برکش از آئینہ ام
عشق عالم سوز را آئینہ نوہ
ہست باہدم پیدن خوئے موج
ماہ تاباں سر زانوئے شب است
خویش را مرد ز بر فردا زند

ایں امانت باز گیر از سینام
یا مرا یک ہمدیم دیرینہ وہ
موج دور بحر است ہم پہلوئے موج
بر فلک کو کب ندیم کو کب است
روز پہلوئے شب یلدا زند

موج بادے جوئے گم شود
می کند دیوانہ باد دیوانہ رقص
عالی از ہر خویش آراستی
در میان محفلے تنہا ستم
از روز قطرت من محرمے
از خیال این دآں بیگانہ

ہستی جوئے جوئے گم شود
ہست در ہر گوشہ ویرانہ قص
گرچہ تو در ذات خود یکتاستی
من مثال لالہ صحتہ ستم
خواہم از لطف تو بارے ہمدے
ہمدے دیوانہ و سر زانہ

تا بجان او سپارم سوئے خویش باز بینم درد دل اور سوئے خویش
سازم از شستِ رِگِ خود پیکِش ہم صنم اور ا شوم ہم آدرش

خدا سے شویاں اور ناز و نیاز کرنا اور حسنِ ادا سے شکایت کو
شکر بنادینا اقبال کا ایک لازوال کارنامہ ہے جس کا جواب مشرق و مغرب
کی شاعری میں شکل ہی سے مل سکتا ہے۔ عمر خیام، غالب اور چند دوسرے
شاعروں نے ایک آدھ مقام پر کچھ دبی زبان سے شوخانہ شعر کہے ہیں۔ لیکن
اقبال کے ہاں اس ناز و نیاز کا کچھ اور ہی عالم ہے جس کی کیفیت اسی وقت
بخوبی واضح ہو سکتی ہے جب ان اشعار کا تفصیل سے مطالعہ کیا جائے۔ اس کی
سب سے پہلی اور شاید سب سے زیادہ اہم مثال اس لافانی سدس میں ملتی ہے
جو ”شکوہ“ کے نام سے زبانِ زدِ خاص و عام ہے جس میں وہ کہتے ہیں:-

جرات آموز مری تابِ سخن ہے مجھ کو شکوہ اللہ سے خاکم بدہن ہے مجھ کو
اے خدا شکوہ اربابِ وفا بھی سن لے خوگر حمد سے تھوڑا سا گلا بھی سن لے

اسی طرح بال جبریل میں وہ کہتے ہیں:-

گفتار کے اسلوب پہ قابو نہیں رہتا

جب روح کے اندر تسلطم ہوں خیالات

چپ رہ نہ سکا حضرتِ نرداں میں بھی اقبال

کر تا کوئی اس بندہ گستاخ کا منہ بند

اقبال کی اس شوخی پر جب فرشتوں کو بھی حیرت ہوتی ہے اور وہ ایک

دوسرے سے پوچھتے ہیں کہ سہ

غافل آداب سے سگانِ زین کیسے ہیں شوخ و گستاخ یہ پستی کے کیسے کیسے ہیں
اس قدر شوخ کہ اللہ سے بھی بہم ہے تھا جو سچو دلائیگ یہ وہی آدم ہے
عالم کیسے ہے دانائے رموز کم ہے ہاں مگر عجز کے اسرار سے نامحرم ہے
نار ہے طاقت گفت رہا انسانوں کو بات کرنے کا سلیقہ نہیں نادانوں کو

اس کا جواب اقبال کس قدر لطیف پیرایہ میں دیتے ہیں کہ یہ شوخی اور
بے باکی ایک سترنا زہ ہے جو صرف عاشق ہی اپنے محبوب سے کر سکتے ہیں۔ ہر کس و
ناکس اس کی ہمت نہیں کر سکتا سہ

رمز میں ہیں محبت کی گستاخی و بے باکی ہر شوق نہیں گستاخ ہر جذبہ نہیں بے باک
اقبال جب اپنے آپ کو کائنات میں اکیلا محسوس کرتے ہیں اور ہمد
کی تلاش میں زمین کے سمندر اور پہاڑ یا آسمان کے چاند اور ستاروں کو مخاطب
کرتے ہیں اور ان سے کوئی جواب نہیں پاتے تو خدا کی بارگاہ میں فریادیں کر
آتے ہیں کہ تیری دنیا میرے رہنے کے قابل نہیں۔ میں سراپا دل ہوں اور تیری
دنیا اس سے بالکل خالی ہے لیکن تنہائی کی انتہا دیکھیے کہ وہاں سے بھی انھیں
سوائے ایک بستم کے کچھ نہیں ملتا:-

شدم بہ حضرت یزداں گزشتہ از مدہ و ہر
کہ در جہان تو یک ذرہ آشنایم نیت
جہاں تہی ز دل و مشت خاک سن ہمہ دل
چمن خوش است و لے در جور تو ایم نیت

تمہے بہ لب اور سید و بیچ ملکیت

ایک اور موقع پر وہ خدا کی بے وفائی کی شکایت کرتے ہیں جن کو شکوہ

میں بھی انھوں نے بیان کیا ہے ۔

کبھی ہم سے کبھی غیروں سے شناسائی؟ بات کہنے کی نہیں تو بھی تو ہر جائی ہے

لیکن یہاں یہ شکایت زیادہ لطیف پر ایہ میں ہے ۔

آشنا ہر خار را از قصہ ساختی در بیان جنوں بردی و رسوا ساختی

جرم مایک دانہ ، تعصیر او یک سجدہ نے باں بچارہ می سازی نہ یانا ساختی

صد جہاں می روید اکشت خیال ما چو گل یک چہاں و آں ہم از خون تنہا ساختی

طرح نوا گلن کہ ماجدت پسند افتادہ ایم ایں چہ حیرت خانہ امر و نہ فردا ساختی

آخری شعر میں کہتے ہیں کہ یہ دنیا ایک کھلونا ہے ، خدا کی قدرت کا شایان

شان نمونہ نہیں ہے ۔ اسی طرح ایک اور جگہ بیان کرتے ہیں کہ یہ مٹی کا پتلا بنانا

خدا کا کام نہیں ہے ایک پختہ تر آدم بنا ۔

نقش دگر طراز دہ ، آدم پختہ تربیار لعبت خاک ساختن می نہ ہنر و خدا را

اس سے بھی آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ یہ ساری دنیا جب تک ہمارے معیار

پر پوری نہ اترے مکمل نہیں ہو سکتی ۔

عالم آب و خاک را بر محکم دلم مبائے روشن و تاریک و خوش و ناخوش را یک عیار ایں چنیں

کبھی وہ خدا سے کہتے ہیں کہ تو نے یہ کرامات کا تبیین جو ہم پر مقرر کر رکھے ہیں

اس سے کیا فائدہ ۔ تو نے ہمیں اس دنیا میں اتنی مہلت ہی کہاں دی ہے کہ

ہم کچھ گناہ کر سکیں ۔

گنتا و اچہ نو پسند کا تباہِ عجب نصیب بازِ جہانِ توحید نگاہے نیست
 بعض موقعوں پر اقبالِ خدائی اور بندگی کا مقابلہ بُرے لطیف پر ایسے
 کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ بڑا نازک مقام ہے لیکن اس کو انھوں نے جس طرح نبھایا ہے
 یہ انھیں کا حق ہے۔ مثلاً ایک موقع پر حضرت باری سے عرض کرتے ہیں کہ اگرچہ
 تو خدا ہے بے نیاز ہے لیکن ذرا انسان کو بھی دیکھ کہ اس میں کس قدر نیاز مندی
 ہے اور یہی نیاز مندی اور سوز و ساز اس کی نظرت کی بلندی کا باعث ہے۔

تب قلابِ فطرت باز نیاز مندی ما تو خدا ہے بے نیازی نرسی سوز و سازم
 چناں مابندگی در ساختم من نہ گسوم گر مرا بخشی خدائی
 اسی مفہوم کو ارسغانِ حجاز کی رباعیوں میں اس طرح بیان کیا ہے۔
 ترا میں کش کش اندر طلب نیست ترا میں درد و داغ و تاب و تنیت
 ازان از لامکاں بگریختم من کہ آں جانالہ اے نیم شب نیست

تو می دانی حیاتِ جا وداں چیت نمی دانی کہ مرگ ناگہاں چیت
 اسی لیے بندگی اُن کو اس قدر پسند ہے کہ وہ خدائی کے بدلہ بھی اس عبادت
 سے دست بردار نہ ہونا نہیں چاہتے۔

ایک دوسری نظم میں وہ خدا سے اس طرح خطاب کرتے ہیں کہ اگر تو چاہتا ہے
 کہ میں اپنی ذات کا تعین تیرے نظارہ کے لیے کھو بیٹھوں تو یہ سودا بہت ہنگامے۔
 اگر نظارہ از خود فرستگی آرد حجابِ اولیٰ نگیرد با من ایں سودا کہ از بس گرانِ غمی
 چناں خود را نگہ داری کہ بایں بے نیازی شہادتِ بروج و خود ز خونِ دو شاں خواہی

مقام بندگی دیگر مقام عاشقی دیگر ز نوری سجدہ می خواہی از خاکِ پیش او خدای

ایک مقام پر خدائی اور بندگی کا فرق بتلاتے ہیں ۛ

خدائی اہتمام خشک و تر ہے خداوند اخدائی درد سر ہے
وہی سکن بندگی! استغفر اللہ یہ درد سر نہیں دردِ جگر ہے
اگر وہ شکایت کرتے ہیں تو خدا کو برا ماننے کی کوئی وجہ نہیں کیوں کہ
اسی نے ان کو یہ تاب سخن دی ہے۔

اب کیا جو نفاں میری پہونچی ہے ستاروں تک
تو نے ہی سکھائی تھی مجھ کو یہ غزل خوانی
ہو نقش اگر باطل تکرار سے کیا حاصل

کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارنانی
ان کا جنوں ایسا ہے کہ وہ قیامت کے دن بھی دامن یزدان تھام
کہ کہے گا ۛ

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا یا اپنا گریباں چاک یا دامن یزدان چاک
اپنی اور غیر قوموں کی حالت کا فرق خدا سے بیان کرتے ہیں ۛ

یارب یہ چہاں گزراں خوب ہے لیکن کیوں خوار ہیں مردانِ صفائش نہ ہند
گو اس کی خدائی میں ہا جن کا بھی ہے اللہ دنیا تو سمجھتی ہے فرنگی کو خداوند
تو برگ گیا ہے نہ ہی اہل خسرو را او کشت گل و لالہ بہ نمشد بہ خرے چند
حاضر ہیں کلیسا میں کباب مئے سگلوں مسجد میں دھڑکیا ہے بجز موعظہ و پند

احکام ترے حق ہیں مگر اپنے مفتر
تاویل سے قرآن کو بنا سکتے ہیں پانڈ
فردوس جو تیرا ہے کسی نے نہیں دیکھا
افرنک کا ہر قریہ ہے فردوس کی مانند

ضربِ کلیم میں شکر و شکایت ایک ساتھ کرتے ہیں
میں بندہ ناداں ہوں مگر شکر ہے تیرا
کہتا ہوں نہاں خاند لاہوت سے پیوند
اک دلولہ تازہ دیا میں نے جہاں کو
تاثیر ہے یہ میرے نفس کی کہ خواں میں
مرغانِ سخن خواں مری صحبت میں ہنخ رسد
لیکن مجھے پیدا کیا اس دیں میں تو نے
جس دیں کے بندے ہیں غلامی پر رضا مند

آدم شیطان کے دھوکے میں آتے ہیں تو اقبال کس مدلل پیرا یہ میں
عذر داری پیش کرتے ہیں
جہاں از خود بروں آوردہ کیست
جانش جلوہ بے پردہ کیست؟
مرا گوئی کہ از شیطان عذر کن
بگو با من کہ او پروردہ کیست؟

انسانوں سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ دنیا میں اس طرح جیو کہ اگر ہماری
موت دائمی موت ہے تو خدا کو بھی افسوس ہو کہ اس نے ایک ایسی بہترین مخلوق
کو فنا ہونے دیا ہے
چناں بزی کہ اگر مرگ است مرگ دوام
خدا ز کردہ خود مشہر سار تر گر در

اگر خدا ناکردہ ہماری فنا ابدی ہے تو خدا سے اقبال یہ نہ شکایت کیے ہیں۔

ترے شیشے میں بے باقی نہیں ہے بتا کیا تو مرا ساتی نہیں ہے

سمندر سے لے پیاسے کو شبنم بخیلی ہے یہ زراقی نہیں ہے

دینا اور مسلمانوں کی ناگفتہ بہ حالت پر خدا کو اس طرح قہنہ کرتے ہیں

اگر کج رو ہیں انجسم آسماں تیرا ہے یا میرا

مجھے منکر جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا

اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی

خطا کس کی ہے یا رب؟ لامکاں تیرا ہے یا میرا

اُسے صبح ازل انکار کی جرأت ہوئی کیوں کر؟

مجھے معلوم کیا وہ راز داں تیرا ہے یا میرا

محمد بھی ترا جبریل بھی شد آن بھی تیرا

مگر یہ حرف شیریں تر جہاں تیرا ہے یا میرا

اسی کو کعب کی تابانی سے ہے روشن جہاں تیرا

زوال آدم خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا

اسی طرح ہال جبریل کی ایک دوسری نظم میں خدا سے فریاد کرتے ہیں۔

اثر کرے نہ کرے سن تو لے مری فریاد نہیں ہے داد کا طالب یہ بندہ آزاد

یہ رشت خاک یہ صرصہ وسعت افلاک کرم ہے یا کہ ستم تیری لذت ایجاد

شہر سکانہ ہوائے چمن میں خیمہ گل یہی ہے فصل بہاری؟ یہی ہے با و مراد؟

قصود دار غریب الدیا رہوں لیکن ترا خدا بہ فرشتے نہ کر سکے آباد

سیری جیسا طلبی کو دعائیں دیتا ہے ۔ دو دشت سادہ وہ تیرا جہان بے بنیاد
 خطر بند طبیعت کو سازگار نہیں ۔ وہ گلستاں کہ جہاں گھٹائی میں ہوں میلا
 مقام شوق ترے قدیموں کے بس کا نہیں ۔ انھیں کاکام ہے یہ چین کے جوصلے ہیں زیاد

اقبال اپنی اور خدا کی دنیا کا مقابلہ کرتے ہیں ۔

تری دنیا جہان مرغ و ماہی مری دنیا فغان صبح گاہی
 تری دنیا میں کیں محکوم و مجبور مری دنیا میں تیری باد شاہی
 اسی طرح ارمغان حجاز میں خدا سے کہتے ہیں کہ تو اپنی جنت کا مستابلہ
 ہماری اس دنیا سے کہ جس کو ہم نے آراستہ کیا ہے اور دیکھ کہ دونوں میں کون
 بہتر ہے اس لئے مناسب یہی ہے کہ تو اس دنیا کو بھی جنت کی طرح جاودانی
 بنادے ۔

یکے اندازہ کن سود و زیاں را چو جنت جاودانی کن جہاں را
 نئی بینی کہ ما خاکی ہنسا داں چہ خوش آراستیم این خاک کیلاں را

ان کی طبع آزاد پر پابندی بڑی گراں گزرتی ہے ۔ اس پابندی کا
 گد کس نازک انداز سے کرتے ہیں ۔

ترے آزاد بندوں کی نہ یہ دینا نہ وہ دنیا
 یہاں مرنے کی پابندی، وہاں جینے کی پابندی
 اقبال نے جا بجا سوال و جواب کے پیرایہ میں خدائے تعالیٰ کو

انسان کا ہم سخن بنایا ہے۔ جب وہ شکوہ اور دوسری نظموں میں اپنی صدا
 فریاد بلند کرتے ہیں تو ان کے نالے عرش سے جا کر ٹکراتے ہیں یہ سہ
 دل سے جو بات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے
 پر نہیں طاقت پروانہ گر رکھتی ہے

قدسی الاصل ہے رفعت پہ نظر رکھتی ہے
 خاک سے اٹھتی ہے گردوں پہ گزر رکھتی ہے
 عشق تھا فتنہ گر و سرکش و چالاک مرا
 آسماں چیر گیا نالہ بے باک مرا

پھر نامکمل تھا کہ یہ فغان نیم شبی بے اثر رہ جائے اور اس کا کوئی جواب
 نہ آئے چنانچہ آخر کار جو پردے خالق و مخلوق میں حائل تھے وہ اٹھ جاتے ہیں
 افلاک سے آتا ہے ناموں کا جواب
 کرتے ہیں خطابِ آخر اٹھتے ہیں جواب
 سب سے پہلے جو آواز ان کے کانوں میں آتی ہے وہ جوابِ شکوہ

میں درج ہے ۷

آئی آواز غم انگیز ہے افسانہ ترا اشکِ بنیاب سے لبریز ہے پیانہ ترا
 آسماں گیر ہوا نعرہٴ مستانہ ترا کس قدر شوخ زباں ہے دل دیوانہ ترا
 شکریہ شکوے کو کیا حسنِ ادا سے تو نے ہم سخن کر دیا بندوں کو خدا سے تو نے
 شکوہ اور جوابِ شکوہ اس صنف میں ان کی فن کاری کے بہترین
 نمونے ہیں لیکن اسی قسم کی متعدد مثالیں ان کی دوسری تصنیفوں میں
 بھی ملتی ہیں۔ چنانچہ پیامِ مشرق میں خدا اور انسان کا ایک مکالمہ درج

کیا ہے جس میں! انسان کو ملزم ٹھہراتا ہے کہ تو نے میری دنیا کو تباہ کر دیا۔
انسان جواب دیتا ہے کہ نہیں میں نے تو تیری دنیا کو دو رخ سے جنت
بنادیا۔

خدا کہتا ہے :-

جہاں را ز یک آب و گل آفریدم تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولاد ناب آفریدم تو شمشیر و تیرو تفنگ آفریدی
ترا آفریدی ہنساں چمن را نفس ساختی طائر نغمہ زن را
انسان جواب دیتا ہے :-

تو شب آفریدی چراغ آفریدم سفال آفریدی ایاب آفریدم
بیابان و کوہسار و رلغ آفریدی خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم
کسی قدر مزاجیانہ انداز میں وہ خدا سے اس وقت مخاطب ہوتے
ہیں جب ایک ملا کو جنت میں لے جانے کا حکم ملتا ہے۔

میں بھی حاضر تھا وہاں ضبط سخن کرنے سکا

حق سے جب حضرت ملا کو حکم بہشت

عرض کی میں نے الہی مری تقصیر معاف

خوش نہ آئیں گے اسے حور و شراب لبکت

ہنیں فردوس مقام بدل و قال و اقول

بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت

ہے بد آموزی اقوام و ملل کا ہم اس کا

اور جنت میں نہ مسجد نہ کلیسا نہ کشت

خداے تعالیٰ ہے سوال و جواب کی ایک بہترین مثال اقبال نے

جاوید نامہ میں پیش کی ہے جس میں ان کے سارے فلسفہ و حیات کا پنجر

موجود ہے۔ افلاک کی سیر کرنے ہوئے اور فردوس بریں سے گزر کر جب

حضور باری میں پہنچتے ہیں تو اس کرہ خاکی کی موجودہ حالت کی طرف توجہ

دلاتے ہیں۔

عشق جاں رالذت دیدار داد باز بانم جرات گفتار داد

اے وہ عالم از تو یا نور و ظلم اندکے آن خاکدانے برانگر

بندہ آزاد را مانا سازگار ہر دہ از سنبلیل او نیش خار

از ملوکیت جهان تو خرابیت تیرہ شب و راتین آفتاب

دانش اخگر نگیناں غارت گری دینہ ہا خیر شد از بے حیدری

آنکہ گوید لا الہ بیچارہ ایست فکرش از بے مرکزئی آوارہ ایست

چار مرگ اندر پے ایں دیر میر سود خوار و دالی و ملا و پمیر

ایں چنین عالم کجا شایان تست آب و گل دانے کہ بردمان تست

اس کے جواب میں ذات باری کی طرف سے ہدائے جمال آتی

ہے جس میں تخلیق عالم کی حقیقت بتلائی گئی ہے اور اپنی دنیا آپ پیدا کرنے

کی ہدایت کی گئی ہے۔

کلک حق از نقش ہائے خوب زشت ہر چہ مارا سازگار آمد نوشت

چیت بودن دانی اسے مردنجیب
 آئینہ دین؟ جستجو سے دلبر سے
 اس ہمہ پہنگامہ ہائے ہست بود
 زندہ گی ہم غانی و ہم باقی است
 زندہ و ہر مشتاق شو خلاق شو
 ویر شکن آں را کہ نماید سازگار
 بندہ آزاد را آید نگوار
 ہر کہ اورا قوت تخلیق نیست
 از جمال مانصیب خود نبرد
 مرد حق بزندہ چوں شمشیر باش
 خود چہاں خویش را تقدیر باش
 اقبال پھر عرض کرتے ہیں کہ جو قوم ایک مرتبہ مردہ ہو چکی وہ دوبارہ
 کیسے زندہ ہو سکتی ہے۔

چیت آئینہ چہاں رنگ و بو
 زندہ گانی ہر اسر تکرار نیست
 زیر گردوں رجعت او نادر است
 چلتے چوں مرد کم خیزد ز قبر
 باری تعالیٰ کی طرف سے اس کا جواب یہ ملتا ہے کہ زندگی کا راز
 وحدت افکار و کردار میں پوشیدہ ہے۔
 زندہ گانی نیست تکرار نفس
 اصل ادا زحمتی و قیوم است و بس

فرد از توحید لاپرواہی شود ملت از توحید جبروتی شود
 بے تجلی نیست آدم را ثبات جلوہ ما فرد و ملت را حیات
 ہر دو از توحید می گیرد کمال زندگی ایں را جلال آن را جہاں
 چیست ملت اے کہ گوئی لا الہ با ہزاراں چشم بودن یک نگہ
 اہل حق را حجت و دعوی یکے است خیمہ ہائے اجداد ہما یکے ست
 ذرہ ہا از یک نگاہی آفتاب یک نگہ شوتا شود حق بے حجاب
 ملتے چوں می شود توحید مست قوت و جبروت می آید بدست
 روح ملت را وجود از انجمن روح ملت نیست محتاج بدن
 مردہ ؟ از یک نگاہی زندہ شو بگزار از بے مرکزی پایندہ شو
 وحدت افکار و کردار آفریں تماشوی اندر جہاں صاحب بگیں
 پھر اقبال حقیقت عالم اور انسان کی مجبوری کے متعلق سوال
 کرتے ہیں۔

من کیئم؟ تو کیستی؟ عالم کجاست؟ در میان ما تو دوری چراست
 من چرا در بند تقدیرم بگوئے تو میری من چرا میرم بگوئے
 جواب ملتا ہے کہ مجبوری کا علاج انسان کی خودی میں ہے۔

بودہ اندر جہان چار سو ہر کہ گنجد اندر و میسر و درو
 زندگی خواہی خودی را پیش کن چار سو را غرق اندر نویش کن
 بازیابی من کیئم تو کیستی در جہاں چوں مردی و چوں زستی
 آخر میں اقبال مشرق و مغرب کی تقدیر معلوم کرنا چاہتے ہیں۔

یورشِ ایں مردِ ناداں را پندیر
 پر دہ را از چہرہٴ تقدیر گیر
 انقلابِ روس و الماں دیدہ ام
 شور در جانِ مسلمان دیدہ ام
 دیدہ ام تدبیرِ ہائے غرب و شرق
 و انما تقدیرِ ہائے غرب و شرق
 اس کے جواب میں اقبال نے باری تعالیٰ کا جو پیام منطوق کیا ہے
 وہ زبانِ خیالات اور تغزل کے لحاظ سے فنِ کاری اور قادیانِ کلامی کا بہترین
 نمونہ ہے۔

بگدازِ غاورد و افسونیِ افرنگِ شو
 کہ نیز ز د بچوے ایں ہمہ دیرینہ و نو
 آں نیگینے کہ تو یا اہرمنِ باخٹہ
 ہم بجز بیلِ اینے نتواں کہ دگر و
 زندگیِ انجمنِ آرا و نگہدارِ خودست
 اسے کہ در قافلہٴ بے ہمہ شو با ہمہ رو
 تو فردِ زندہ تر از ہر غیرِ آمدہ
 آنچنان ز می کہ بہرِ قرۃِ رسانی پر تو
 چوں پر کاہ کہ در بگدازِ بادِ افتاد
 رفت اسکندر و دارا و قباد و خسرو
 از تنگ جامیِ تو سے کہ رسوا گر دید
 نیشہٴ گیر و حکیمانہٴ بیباکِ شام و برد
 حسنِ او خدا کا مکالمہ بانگِ درا میں درج ہے اس کا شمار اقبال کی
 بہترین نظموں میں ہوتا ہے۔

خدا سے حق نے ایک روز سوال کیا
 جہاں میں تو نے مجھے کیوں لا کر ڈال کیا
 ملا جواب کہ تصویرِ فنا ہے دنیا
 شبِ درازِ عدم کا فسانہٴ ہیو دنیا
 ہدیٰ ہے رنگِ تغیر سے جب نمودارِ سبکی
 وہی حسیں ہے حقیقتِ روالِ ہیو جسکی
 آخر میں ہم اقبال کے اس کلام کا نمونہ پیش کریں گے جس میں
 خوشتر آن باشد کہ سیرِ دلبراں
 گفتہ آید در حدیثِ دیگران

پر عمل کرتے ہوئے انھوں نے بعض جگہ تخیل اور شاعرانہ قوت سے
 کام لے کر اپنے خیالات کو ذات باری تعالیٰ کے رد و ابلیس، آدم،
 یشتن وغیرہ کی زبانی پیش کیا ہے اور ان میں ایسے ایسے لطیفہ پیدا کئے
 ہیں جو تخلیقی آہٹ کی بہترین مثال ہیں۔

پیام مشرق کی ایک زبانی میں ایک برہمن خدا پر طعن کرتا ہے کہ
 بت آدمی سے زیادہ دیر پا ہیں اور اگر تو نے انسان کو سجدہ کرایا تو میرا بت
 مانگو سجدہ کرنا کیوں جرم ہے۔

فرغ زندگی تاب شیر بود
 صنم از آدمی پایندہ تر بود
 خدا ابلیس کو حکم دیتا ہے کہ آدم کو سجدہ کر! اس پر ابلیس کا انکار
 ان الفاظ میں پیش کیا ہے۔

تو بجی ناداں نیم سجدہ بآدم برہم
 می پندارنوز من خون رگ کائنات
 اویہ نہا داست خاک من بہ نژاد آدم
 من بہ دو صرغم، من بہ نوتندرم
 سو زرم و سازے دہم، آتش مینا گرم
 جاں بجباں اندرم، زندگنی مفہم
 تو بہ سکون رہنری، من بہ پیش رہبرم
 زاد و راغوش تو پیر شود در برہم
 آدم خاکی ہنسا دوں نظر کم سواد

قیامت کے دن آدم حضور باری میں عذر داری پیش کرتے ہیں کہ انھوں
 نے جنت میں جو قصور کیا تھا وہ ایک مصلحت پر مبنی تھا اور یہ کہ انسان نے

دنیا کی ساری قوتوں کو مسخر کیا اور آخر میں اہرمن سے سجدہ لے کر ہی چھوڑا۔

اسے کہ زخو ر شید تو کو کب جاں ستیر
از دلم افروختی شمع جہاں ضریہ
ریخت ہنر اے من بھر بیک نامے آب
تیشہ من آورد از جگر خارہ شیر
نہرہ گرفتار من، ماہ پرستار من
عقل کلاں کار من ہر جہاں دار دیگر
من بہ زمین در شدم من بہ فلک شدم
بستہ جادوئے من ذرہ ہنس و نیر
گرچہ فسوش مرا برودہ ذراہ صواب
از غلطم در گزر، غدر گناہم پذیر
رام نگر دو جہاں تانہ فسوش خوریم
جز بکند نیاز، ناز نہ گردا سیر
تا شود از آہ گرم این بت نیکیں گداز
بستن زنا را د بود مرا ناگزیر
عقل بدام آورد و فطرت چالاک را
اہرمن شعلہ زاد و سجدہ کند خاک را

ایک مرد نکتہ میں مرنے کے بعد خدا کے پاس فریاد دے آتا ہے کہ
ملک الموت کو جان لینے کا فن نہیں آتا اس کو ملک فرنگ روانہ کر تاکہ اس
فن کو اچھی طرح سیکھ کر آئے ۛ

تفنگش بہ کشتن چناں تیز دست
کہ افرشتہ مرگ را دم گست
فرست این کہن ابلہ را در فرنگ
کہ گیرد فن کشتن بے درنگ

ابلیس بارگاہ ایزدی میں نالہ کرتے ہوئے آتا ہے کہ ابن آدم کا
شکار کرنے میں مجھے کوئی لطف نہیں آتا اور بغیر مزاحمت اور مقابلہ کے فتح
کرتے کرتے میں بیزار ہو گیا ہوں۔ کوئی ایسا مرد خدا بھیج جو میرا مقابلہ کرے
اور مجھے شکرا دے تاکہ اس شکست میں مجھے کچھ مزہ لے ۛ

اے خداوند صواب و ناصواب
من شدم از صحبت آدم خراب

بیج گہ از حکم من سر بر بتافت
 خاکش از ذوق ابا بیگانہ
 صید خود صیبتا در اگوید بگیر
 از چنیں صیدے مرا آزاد کن
 پست از و آن ہمت دالائے من
 فطرت او خام و عزم او ضعیف
 بندہ صاحب نظر باید مرا
 بعبت آب و گل از من باز گیر
 ابن آدم صیت یک مشت خست
 اندرین عالم اگر جز خس نہ بود
 شیشہ را بگداختن کارے بود
 آں چنان تنگ از فتوحات آدم
 منکر خود از قومی خواہم بدہ
 بندہ باید کہ پیچد گرہ دہم
 آں کہ گوید از حضور من برد
 اے خدا یک زندہ مرد حق پرست
 چشم از خود بست و نمودارد نیافت
 از شہار کہترا یا بیگانہ
 الا ما از بندہ فراں پذیر
 طاعت دیر وزہ من یا دکن
 دالے من اے دالے من لے دکن
 تاب یک ضرب نیار دایں حریف
 یک حریف نختہ تر باید مرا
 می نیاید کو دکی از مرد پیر
 مشت خس را یک شہار از من ہست
 ایں قدر آتش مرادادن چہ سود
 سنگ را بگداختن کارے بود
 پیش تو بہر مکافات آدم
 سوئے آں مرد خدا را ہم بدہ
 لرزہ اندازد نگاہش در تنم
 آں کہ پیش او نیز زم باد جو
 لذتے شاید کہ یابم در شکست

اسی طرح ایک دوسری مرتبہ ابلیس عرضداشت یے ہوئے آتا ہے
 کہ خود انسانوں میں بہت سے ابلیس سیاست دانوں کی شکل میں موجود ہیں
 اب دنیا میں میری ضرورت باقی نہیں ہے۔

کہتا تھا عزرا زیل خداوند جہاں سے
 پر سالہ آتش ہوئی آدم کی کف خاک
 جاں لاغرو تن فریبہ و لمبوس بدن زیب

دل نزع کی حالت میں خرد پختہ و چالاک
 ناپاک جسے کہتی تھی مشرق کی شریعت
 مغرب کے فقیہوں کا یہ فتویٰ ہے کہ ہے پاک
 تجھ کو نہیں معلوم کہ حوران بہشتی
 ویرانی جنت کے تصور سے ہیں غمناک

جمہور کے ابلیس ہیں ارباب سیاست
 باقی نہیں اب یہ سری ضرورت نہ افلاک
 مسئلہ جبر و قدر کے حل کرنے کے لیے اقبال نے ابلیس اور نیندال کا
 مکالمہ پیش کیا ہے جس میں ابلیس کہتا ہے کہ ۛ
 اے خدائے کن نکال مجھ کو نہ تھا آدم سے بے
 آہ! وہ زندانی نزدیک و دور و دیر و زود

حرف استکبار تیرے سامنے ممکن نہ تھا
 ہاں مگر تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود
 خدا دریافت کرتا ہے کہ تجھ پر یہ راندہ انکار سے پہلے کہلا یا بعد تو
 ابلیس جواب دیتا ہے کہ بعد میں کہلا۔ اس پر خدا فرشتوں کی طرف دیکھ کر
 کہتا ہے ۛ

پستیِ نظرت نے سکھلائی ہے یہ چھت ہے کہتا ہے تیری مشیت میں نہ تھا یہ اس جو
 دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام ظالم اپنے شعلہ سوزاں کو خود کہتا ہے دود
 "سرد لبراں در حدیث دیگران کے سلسلہ میں ایک اعلیٰ ترین مثال وہ ہے
 جہاں جبریل میں یمن اور خدا کے مکالمہ کے طور پر پیش کی گئی ہے۔ لیکن خدا کے
 حضور میں عرض کرتا ہے۔ ۵

اے انفس و آفاق میں پیدا تیرے آیات

حق یہ ہے کہ ہے زندہ و پابندہ تیری ذات

میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے

ہر دم تغیر تھے تجھ کے نظریات

محرم نہیں فطرت کے سرود اذلی سے

مینائے کو اکب ہو کہ دانائے نباتات

آج آنکھ نے دیکھا تو وہ عالم ہوا ثابت

میں جس کو سمجھتا تھا کلیسا کے خرافات

ہم بند شب و روز میں جکڑے ہوئے بند

تو خالق اعصار و ننگا زندہ آفات

اک بات اگر مجھ کو اجازت ہو تو پوچھوں

حل کرنے سکے جس کو حکموں کے مقالات

جب تک میں جیسا خیمہ افلاک کے نیچے

کانٹے کی طرح دل میں کھٹکتی رہی یہ بات

گفتار کے اسلوب پہ قابو نہیں رہتا
 جب روح کے اندر متلاطم ہوں خیالات
 وہ کون سا آدم ہے کہ تو جس کا ہے بھو
 وہ آدم خاکی کہ جو ہے زیر مساوات؟
 مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی
 مغرب کے خداوند درخشندہ فلذات
 یورپ میں بہت روشنی علم و نہر ہے
 حق یہ ہے کہ چشمہ جواں ہے یہ ظلمات
 رعنائی تعمیر میں رونق میں صفا میں
 گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کے عمار
 ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے
 سود ایک کالا کھوں کے لیے مرگِ مفاجات
 یہ علم یہ مکت یہ تدبیر یہ ملکوست
 پتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات
 بیکاری و غربانی و میخواری و افلاس
 کیا کم ہیں فرنگی مدینت کے فتوحات
 وہ قوم کے فیضانِ مساوی سے ہو محروم
 حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات

ہے دل کے لیے موت شینوں کی حکومت
 احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات
 آثار تو کچھ کچھ نظر آتے ہیں کہ آخر
 تدبیر کو تقدیر کے شاطر نے کیا مات
 بیخانے کی بنیاد میں آیا ہے تزلزل
 بیٹھے ہیں اسی منکر میں پیرانِ خرابات
 چہرہ دل پہ جو سرخی نظر آتی ہے شرم
 یا غارِ زہ ہے یا ساغرِ مینا کی کرامات
 تو تادرو عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
 ہیں تلخ بہت بندہٴ مزدور کے اوقات

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
 دنیا ہے تری منتظر روزِ مکافات

لینن کی ان شکایتوں کو سنکر خدا فرشتوں کو بھیجتا ہے کہ وہ
 دنیا میں جا کر تحقیقات کریں کہ واقعی یہ شکایتیں صحیح ہیں یا نہیں۔ فرشتے
 واپس آکر عرض کرتے ہیں ۵

عقل ہے بے زام بھی عشق ہے بے مقام
 خلقِ خدا کی گھات میں نہ دلفیہہ و میر و پیر
 نقشِ گرازل ترانقش ہے نامِ تام بھی
 تیرے جہاں میں ہو وہی گردشِ صبحِ شام بھی
 تیرے ایسے مالِ مست تیرے فقیرِ حالِ مست
 بندہٴ ہو کہ چہ گرد بھی خواجہٴ بلندِ بام بھی
 دانش و دین و علم و فنِ بندگیِ ہوسِ تمام
 عشقِ گرہ کشائے کا فیض نہیں ہے عام بھی

جو ہر زندگی ہے عشق، جو ہر عشق ہے خودی آہ کہ ہے یہ تیغ تیز پر و لگی نیام ابھی
 لیکن کی شکایتوں کی جب اس طرح تصدیق ہو جاتی ہے تو خدا فرشتوں کو
 حکم دیتا ہے ۵

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو کاخ امرا کے درو دیوار ہلا دو
 گراموں غلاموں کا لہو سوز یقیں سے کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
 سلطانی جمہور کا آتا ہے زانہ جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
 جس کھیت سے دہقان کو میسر ہوا زنی اس کھیت کے ہر خوشہ گنہ گم کو ہلا دو
 کیوں خالق و مخلوق میں حائل ہیں پردہ پیران کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دو
 حق را بسجودے صنماں را بلو اسنے بہتر ہے چراغ حسم و دیو بجھا دو
 میں ناخوش و نیاز ہوں مرمر کی سلوک سے میرے لیے سٹی کا حسم اور بنادو
 تہذیب نوی کا رگہ شیشہ گراں ہے آداب جنوں شاعر مشرق کو سکھا دو

یہ ہے خدا اور بندہ کا وہ معاملہ جس کو اقبال نے مختلف پہلوؤں سے
 باندھا ہے۔ ہم نے اس مضمون میں صرف اس کلام پر بحث کی ہے جس میں
 دبدو و خدا سے خطاب کیا گیا ہے۔ اقبال کے کلام کا ایک بڑا حصہ ان شعروں
 اور نظموں پر مشتمل ہے جن میں ذات باری تعالیٰ اور اس کی مختلف صفاتوں
 کا صیغہ غائب میں ذکر ہے۔ اس قسم کا کلام ان کی ابتدائی تصنیفوں کے مقابلہ
 میں آخری تصنیفوں میں زیادہ پایا جاتا ہے اور وحدت کا رنگ آخر میں ان پر
 اس قدر چڑھ گیا تھا کہ اگر اور چند سال زندہ رہتے تو شاید کلیتہً خدا سے ہی
 مخاطب رہتے۔ لیکن اس کے باوجود ان کو احساس تھا کہ انھوں نے جو کچھ

کہا اس کے مقابلہ میں جو وہ کہنا چاہتے ہیں کچھ حقیقت نہیں رکھتا کیونکہ انسان کی مختصر زندگی اس کے لیے ناکافی ہے اور اس کے علاوہ کوئی ہستی انسانوں میں ایسی نہیں ہے جس سے وہ ان رموز کو کہہ سکیں اور جو ان کی اس امانت کا حامل ہو سکے۔

معز عشق تو بار بار باب ہوسن نتواں گفت	سخن از تاب و تب شعلہ سخن نتواں گفت
تو مرا ذوق بیاں دادی و گفتم کہ بگوئے	ہست در سینہ من آنچه کہیں نتواں گفت
شوق اگر زندہ جاوید نہ باشد عجب است	کہ حدیث تو دریں یک دو نفس نتواں گفت

از
علامہ اقبال

مترجمہ
چوہدری محمد حسین ایم۔ اے۔

خلافت اسلامیہ

عرب جاہلیت اور طریق انتخاب رئیس

زمانہ جاہلیت میں ملک عرب کئی مختلف قبائل پر منقسم تھا جو ہمیشہ
باہدگر برسرِ پیکار رہتے تھے۔ ہر قبیلہ کا اپنا جداگانہ سردار۔ جداگانہ معبود اور
جداگانہ شاعر ہوتا تھا۔ شاعر کا جذبہ حب قومی اپنے قبیلہ کے اوصاف و فضائل
کی شان و عظمت کو منصفہ شہود پر لائے میں صرف ہوتا تھا اگرچہ ان ابتدائی
اجتماعی نظاموں میں ایک خاص حد تک باہمی تعلقات قائم تھے۔ تاہم یہ
محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیادت اور آنحضرت کے مذہب کی
عالمگیرانہ حیثیت کا کرشمہ تھا کہ امارت و ریاست کے وہ تمام نشہ و مقاصد

جن کے لیے ہر قبیلہ ساعی و سرگردان رہتا تھا حرف غلط کی طرح اعراب کے صفحہ
 ضمیر سے محو و معفود ہو گئے۔ اور جھوٹپڑوں اور خیموں میں بسر کر نیوالے ایک
 مشترک و وسعت طلب نظام میں بصورت ملت واحدہ جلوہ نما ہونے لگے۔
 اس حقیقت کو واضح تر کرنے کے لیے ہمارے مقابل میں بحث اس امر کے متقاضی
 ہیں کہ ہم مبادیات ہی میں عرب قبائل کے مراسم وراثت و دستور جائیشینی کے
 تمام پہلوؤں کو بالتفصیل بیان کر دیں۔ اور اس نظام اور ضابطہ کا ذکر کر دیں
 جو کسی سردار قبیلہ کی وفات کے وقت قبیلہ کے ارکان کو ملحوظ رکھنا ہوتا تھا۔
 جب کسی عرب قبیلہ کا سردار یا شیخ مر جاتا تو قبیلہ کے تمام اکابر ایک جگہ
 جمع ہوتے اور ایک دائرہ کی شکل میں مجلس منعقد کر کے جائیشینی کے معاملہ پر بحث و
 تخیص کرتے قبیلہ کا کوئی رکن جس کو معتبر و معتد ر خاندانوں کے اکابر و رؤساء
 باتفاق رائے منتخب کر دیں تو قبیلہ کا رئیس بن سکتا تھا۔ بقول دان کریم وراثتی
 بادشاہت کا مفہوم عرب دل و دماغ سے ہرگز مانوس نہ تھا۔ ہاں کہہ سنی و بزرگی
 کا اصول جس کو موجودہ سلطنت ترکی کے نظام حکومت میں سلطان احداول کے
 زمانہ میں قانوناً تسلیم کر لیا گیا یقیناً انتخاب کے وقت منتخب کرنے والوں کو
 ملحوظ رکھنا پڑتا تھا۔ اگر کبھی یہ شکل آپڑتی کہ قبیلہ کا ایک حصہ ایک سردار کی
 حمایت میں ہو اور دوسرا نصف دوسرے کی حمایت میں تو دونوں فریق اس
 وقت تک جبکہ ایک امیدوار اپنے حقوق سے دست بردار نہ ہو جائے ایک
 دوسرے سے جدا رہتے ورنہ بصورت دیگر مشیر فیصلہ کرتی جو سردار اس طرح
 منتخب ہوتا قبیلہ کو اختیار تھا کہ اگر اس کی روش کو جادہ اعتدال سے منحرف

پائے تو اسے معزول کر دے۔ اسلام کے ظہور کے بعد جوں جوں عرب فتوحات کا سلسلہ بڑھتا گیا نظر و تدبیر کے دائرے وسعت پکڑتے گئے۔ یہ ابتدائی رسم بتدریج بڑھتے بڑھتے ایک سیاسی اصول میں تبدیل ہو گئی جس کے وضع کرنے میں جیسا کہ ہم آگے چل کر بتائیں گے اسلام کے ماہرین ”قانون اساسی“ نے نئے نئے سیاسی حالات اور تجربوں پر اپنے اجتہاد و تفقہ کی بنا رکھی۔

اسلام و دستور انتخاب خلیفہ

پیغمبر عرب صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کی اس قدیم رسم کو قائم رکھا۔ رحلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایت نہ فرمائی۔ ایک حدیث میں مروی ہے کہ بڑھا طفیل ابن عامر ایک دن پیغمبر خدا کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اور کہنے لگا کہ ”اگر میں اسلام قبول کر لوں تو مجھے کیا مرتبہ یا منصب دیا جائے گا۔ کیا آپ اپنے بعد عرب کی حکومت کی باگ میرے ہاتھ میں دے دیں گے۔“ رحمۃ اللعالمینؐ نے جواب دیا ”حکومت کی باگ تو خود میرے ہاتھ میں نہیں۔ تیرے ہاتھ میں کیا دوں گا۔ یہی وجہ تھی کہ خاند جنگی کے خطرہ سے بچنے کے لیے حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب ہوا آنحضرت کے سرے اور اکابر اصحاب میں سے تھے فوراً ہوا۔ اپنے انتخاب اور تقرر کے بعد حضرت ابوبکرؓ مجمع میں کھڑے ہوئے اور مسلمانوں کو مخاطب کر کے پہلا خطبہ ان الفاظ میں دیا۔

یا معشر الناس۔

”آج سے میں تمہارا حکمراں ہوں۔ اگرچہ تم سب میں قابل ترین نہ ہوں۔ اگر میں شریعت کے مطابق عمل کروں تم میری مدد کرو۔ اور میرا ہاتھ بٹاؤ۔ اگر شریعت کے خلاف جاؤں مجھے روکو اور میری اصلاح کرو۔ حق کی اطاعت کرو۔ کیونکہ حق ہی میں ہدایت و ایمان ہے۔ باطل سے بچو کیونکہ باطل زلالت و منافقت کا سرخشمہ ہے۔ تم میں سب سے زیادہ کمزور میری آنکھوں میں سب سے زیادہ قوی ہوگا۔ جب تک کہ میں اس کی شکایات کو رفع نہ کر دوں۔ تم میں سب سے زیادہ قوی میری آنکھوں میں سب سے زیادہ کمزور ہوگا۔ تا آنکہ میں اس سے وہ حق چھین نہ لوں جو اس نے غیر کا غضب لیتا ہے جو اللہ کی راہ میں جہاد کو ترک کرے گا خدا اسے ذلیل کر دیگا تم میری اطاعت کرو۔ لیکن اس وقت تک جب تک کہ میں خدا و رسول کی اطاعت کرتا رہوں۔ جس معاملہ میں میں خدا و پیغمبر کی اطاعت سے انحراف کروں تم میری اطاعت ترک کر دو“

یہ سب سے پہلا انتخاب تو اس طریق پر ہوا۔ لیکن اس کے بعد جب حضرت عمرؓ خلیفہ منتخب ہوئے تو آپ نے اس اہم مسئلہ پر اپنی رائے ان الفاظ میں ظاہر کی کہ ”حضرت ابو بکرؓ کا فوری انتخاب اگرچہ ضرورتِ ریات و نتائج

کے لحاظ سے نہایت مناسب اور بر محل ہوتا ہے۔ انتخاب کا یہ طریق مذہب اسلام میں اصول مسلمہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ چنانچہ ڈوئی کی کتاب (جلد اول ص ۱۳۱) میں آپ سے منقول ہے۔ وہ انتخاب جو لوگوں کو جزوی رائے کے انحصار پر عمل میں آریا ہو۔ منسوخ و مسترد سمجھنا چاہیئے۔

ان باتوں پر غور کرتے ہوئے ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ اسلام ابتدا ہی میں اس اصول کو تسلیم کر چکا تھا کہ فی الواقع اور عملی سیاسی حکومت کی کفیل و امین ملت اسلامیہ ہے نہ کہ کوئی خاص فرد واحد۔ ہاں جو عمل انتخاب کنندگان اس معاملہ میں کرتے ہیں انکے معنی صرف یہی ہیں کہ وہ اپنے مستحانہ و آزادانہ عمل انتخاب سے اس سیاسی حکومت کو ایک ایسی مختصر و معتبر شخصیت میں ودیعت کر دیتے ہیں جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں۔ یوں کہو کہ تمام ملت کا ضمیر اجتماعی اس ایک فرد یا شخصیت منفردہ کے وجود میں عمل پیرا ہوتا ہے یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح معنوں میں فرد تمام کی تمام قوم کا نمائندہ کہلا سکتا ہے لیکن ایسے فرد کا سند حکومت پر مشتمل ہونا شریعت کے نزدیک اسے کسی برتری یا ترجیح کا مستحق ہرگز نہیں بناتا۔ شریعت حق کی نگاہ میں اس کی شخصی و ذاتی حیثیت بالکل وہی رہیگی جو ایک عام دوسرے مسلمان کی ہے۔ اس کو ان افراد پر جن کا وہ نمائندہ ہے سو اُسے اس حکومت کے جو شرعاً آئین کے نافذ کرنے کی غرض سے اسے حاصل ہے۔ اور کوئی اختیار و اقتدار نہ ہوگا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ مذہب اسلام میں مسئلہ "قانون اساسی" کی بنیاد و شریعت کے تصریحی احکام کے بعد

تمام تر اتفاق و اتحاد و آراء جمہور ملت کے بنیادی اصول پر قائم ہے پیغمبر خدا
صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ”کثرت ملت اسلامیہ جس امر کو محسن
قرار دے وہ خدا کے عظیم و حکیم کی نگاہ میں یہی مستحسن ہوتا ہے“ غالباً پیغمبر خدا
کی اس حدیث کی سند پر امام اشعری نے اپنے اس سیاسی مسئلہ کی بنیاد
رکھی کہ ”ملت بحیثیت مجموعی کبھی باطل پر متفق و مجتمع نہیں ہو سکتی؟“

حضرت ابو بکرؓ کے انتقال کے بعد حضرت عمرؓ جو حضرت ابو بکرؓ
کے عہد خلافت میں قاضی القضاۃ کے عہدہ پر مامور تھے تمام قوم کے اتفاق
رائے سے خلیفہ منتخب ہوئے۔ مسئلہ عین آپ ایک ایرانی غلام کے ہاتھوں
جہلک طور پر زخمی ہوئے اور رحلت سے قبل اپنی جائنثینی کی نامزدگی کا
اہم کام سات انتخاب کنندگان کے سپرد کیا۔ ان سات میں آپ کا اپنا
فرزند ارجند بھی شامل تھا۔ ان سات حضرات کے ذمہ جب یہ ہتھم باشان
فرض کیا گیا تو یہ شرط ساتھ ہی عائد کر دی گئی کہ انتخاب کمال اتفاق آراء پر
بنی ہوگا۔ اور خود تم سات میں سے کوئی شخص خلافت کی امیدوار یا دعویٰ
نہ ہوگا۔ حضرت عمرؓ کا خود اپنے فرزند کو خلافت کی امیدواری سے
مستثنیٰ رکھنا کس قدر روشن اور جلی ثبوت ہے اس الم نشرح کی حقیقت
کا کہ اس زمانہ تک عرب کے سیاسی دل و دماغ کو وراثتی بادشاہت کے
خیال سے قطعاً بعد و غائرت تھی۔

بایں ہمہ حفظ ماتقدم اس مجلس کا قرعہ مجلس ہی کے ارکان میں سے
ایک پر پڑا اور حضرت عثمانؓ خلیفہ منتخب کئے گئے۔ پہلے آپ کو مذکور ہوا

طریق پر نامزدگی کی باتفاق آرا و تائید و تصدیق کی۔ یہی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت آگے چلکر خلافت جیسے اہم مسئلہ میں اختلاف کا موجب ہوئی، شہادت عثمانؓ کے بعد مذہب کے پردے میں تین بڑے سیاسی گروہ پیدا ہو گئے جنہوں نے جدا جدا اپنے سیاسی مسلمات اختیار کر لئے۔ ان میں سے جب کبھی کوئی گروہ برسرِ اقتدار و حکومت ہوا، سلطنتِ عرب کے کسی نہ کسی صوبہ میں اس نے اپنے وضع کردہ سیاسی اصولوں کو رائج کرنے اور کامیاب بنانے کی کوشش کی، مگر پیشتر اس کے کہ ہم ان اصولوں کی تشریح و تنقید پر علم اٹھائیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ناظرین کی توجہ مفصلہ ذیل دو نکات کی طرف مبذول کی جائے۔

(۱) جمہوریہ اسلامیہ کی بناء شریعتِ حقہ کے نزدیک ایک مطلق و آزاد مساوات پر قائم ہے شریعت کے نزدیک کوئی گروہ کوئی ملک کوئی زمانہ فائق و مرجع نہیں۔ اسلام میں کوئی مذہبی پیشوائی یا شیخت نہیں۔ ذاتِ پتا یا نسل و وطن کا امتیاز نہیں پیغمبرِ عالم آخری زمانہ میں ایک روز منبر پر جلوہ افروز ہوئے اور مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہا۔

”اے مسلمانو۔ اگر میں نے کبھی تم میں سے کسی کو اپنے ہاتھ سے مارا ہو تو یہ لو میرا بدن آج تمہارے سامنے موجود ہے تم مجھے پیٹ لو اگر تم میں سے کسی کو میرے ہاتھ سے کوئی نقصان یا ضرر پہنچا ہو تو تم اس نقصان کے بدلے آج مجھے نقصان پہنچا لو۔ اگر میرے ذمہ کسی کا مال بطور قرضہ یا بطور امانت ہو تو آج میری تمام پونجی تمہارے سامنے حاضر ہے۔ ہر شخص کو اختیار ہے جو کچھ

اس کو مجھے یسنا ہے وہ لے لے

حاضرین میں سے ایک شخص اٹھا اور کہا: آپ کے ذمہ میرے تین درہم قرض ہیں: رحمت عالم نے جواب دیا کہ میں اس دنیا میں شرمسار ہوں گا۔ مگر آخرت کی سرخروئی کو ہاتھ سے نہ دوں گا: اور اسی وقت اس شخص کا مطلوبہ قرض ادا کر دیا۔ شریعت حقہ نسلی یا قومی امتیازات کو جو بغاوت پر ترقی سے معلوم ہوتے ہیں ہرگز تسلیم نہیں کرتی۔ نہ ہی قومیت کے تاریخی اختلافات اس کے نزدیک کوئی وقعت رکھتے ہیں۔ اسلام کا سیاسی منتہا یہ ہے کہ تمام نسلوں اور قوموں کے آزادانہ اتحاد و اختلاف سے ایک نئی جامع فضائل و کمالات قوم پیدا کی جائے۔ مذہب اسلام میں سیاسی ترقی کا معراج نسلی یا ملی قومیت نہیں۔ اور یہ اس بنا پر کہ ملت اسلامیہ کی عام اساسی اصول فطرت انسانی پر مبنی ہیں نہ کہ کسی خاص قوم کے خصوصیات نسلی پر۔ ایسی قوم کا اندرونی ربط و ضبط کسی نسلی یا جغرافیائی اتحاد پر قائم نہیں ہو سکتا۔ نہ ہی زبان اور تمدنی ردایات و تجارب پر۔ بلکہ اگر ہو سکتا ہے تو مذہبی اور سیاسی منتہاؤں کے اتحاد و ارتباط پر۔ یا از روئے نفسیات سنیت پال کے الفاظ میں ”یکجہتی و ہم خیالی“ پر۔ پیدائش۔ شادی و طینت وغیرہ کوئی اس قسم کی شہ ط یا تمیز ایسی قوم میں شمولیت کے مانع نہیں ہو سکتی۔ جب بھی کوئی فرد اس قوم کے دائرہ میں داخل ہوگا۔ اس کو اس ”ہم خیالی و یکجہتی“ کا اقرار باللسان کرنا ہوگا۔ جب کبھی اس ”ہم خیالی“ سے قدم پیچھے ہٹائے گا۔ اسی وقت قوم کے ساتھ رشتہ اتحاد منقطع سمجھا جائے گا۔ پھر ایسی عالمگیر قوم کا وطن بھی

تمام منہو عالم ہی ہونا چاہیے۔ عربوں نے یونانیوں اور رومنوں کی طرح اپنی فتوحات کے بل پر ایسی عالمگیر قوم یا سلطنت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس وقت بیشک وہ بھی اس مقصد کے حاصل کرنے میں قاصر رہے۔ تاہم اس منہا کا حصول ناممکنات سے نہیں۔ بالقوة تو اس قسم کی جامع کمالات ملت پیشتر ہی سے اس دنیا میں موجود ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔ زمانہ حال کی سیاسی جماعتوں کی زندگی کا نشو و نما زیادہ تر آئین و حکومت کے مشترک اصولوں پر مبنی ہو رہا ہے۔ یہ مختلف و متعدد نظام آئے دن اس طریق پر وسعت پکڑ رہے ہیں اور ایک دوسرے سے قریب ہوتے جاتے ہیں۔ کہ بالآخر کسی وقت ایک دوسرے میں جذب و مربوط ہو کر ایک ہی صورت و شکل میں رونما ہوں۔ علاوہ انہیں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ایسے عالمگیر نظام کا قائم ہونا انفرادی سلطنتوں کے حقوق اقتدار کے منافی نہیں ہو سکتا۔ لہذا نتیجہ یہ مترتب ہو کہ ایسے نظام کے تعمیر کی بنیاد دنیا کی مادسی قوتوں پر کھڑی نہیں ہوگی۔ اس کا تمام تر دار و مدار ایک منہا کے مشترک و واحد کی روحانی قوت پر ہوگا۔

(۱۶) از روئے شریعت محمدیہ مذہب و سیاست میں کوئی تفریق و تمیز نہیں۔ گویا ہمارے نزدیک مذہب و حکومت کے یکجا جمع کرنے کا نام سیاست نہیں بلکہ سیاست وہ عنصر غالب و منفرد ہے جس میں اس قسم کے فرق و امتیاز کی گنجائش ہی نہیں۔ یہ لابد نہیں کہ خلیفۃ المسلمین اسلام کا افضل ترین مذہبی پیشوا سمجھا جائے سطح و دنیا پر اس کی نائب خدا کی حیثیت نہیں۔ وہ معصوم نہیں بشر ہے اور دوسرے بشر کی طرح گناہ و خطا کا مرتکب ہو سکتا ہے۔ اُس کی شخصیت

بھی شریعت وحی کی ازلی وابدی حکومت کے اسی طرح ماتحت ہے جس طرح اور باقی مسلمانوں کی۔ غرض کہ شخصی حکومت کا مفہوم اسلام کی حقیقی اسپرٹ کے خلاف ہے۔ پیغمبر عرب فدائے الہی و امتی نے عربوں جیسی پوری قوم کی قوم کو اطاعت و اقتدار کی رنجیروں میں جکڑ دیا۔ لیکن خود اپنے ذاتی اقتدار و حکومت کی مخالفت تمام دنیا سے بڑھ کر خود آپ نے کی۔

ارشاد فرمایا میں بھی ایسا ہی بشیر ہوں جیسے تم سب ہوتے تھاری
 طح میری مغفرت بھی خدا ہی کے رحم و کرم پر موقوف ہے؟
 حدیث بیان کی جاتی ہے کہ ایک دفعہ کسی روحانی جذبہ کے زیر اثر
 آپ نے اپنے اصحاب میں سے ایک کو فرمایا۔

جاؤ اور لوگوں سے کہہ دو کہ جس شخص نے ایک دفعہ بھی زندگی میں اپنی زبان سے لا الہ الا اللہ کہہ دیا۔ وہ سمجھ لے کہ جنت میں داخل ہو گیا۔ رسالت مآبؐ نے کلید توحید کے دوسرے جزو یعنی محمد رسول اللہؐ کو جس کے اقرار کے بغیر مسلمان مسلمان نہیں ہو سکتا۔ دافستہ ذکر نہ فرمایا۔ اور اقرار توحید ہی کو کافی سمجھا۔ اور یہ جانتے ہوئے کہ کیوں ایسا کیا محض اس لیے کہ دوسرے جزو میں اپنی ذات اقدس کا ذکر تھا۔ رسول خدا کے اس عمل کی اخلاقی اہمیت کچھ دہی لوگ سمجھ سکتے ہیں۔ جو اس پاک ہستی کے اوصاف و خصائل سے واقف ہیں۔ اخلاقیات اسلام کا تمام دار و مدار اس واحد مسئلہ پر ہے کہ فناء و من حیث الفرد کیا حیثیت رکھتا ہے۔ زندگی کا کوئی طرز عمل یا رویت جو فرد کے آزادانہ ارتقا و عروج کے راستہ میں حائل ہو۔ وہ شریعت اسلامیہ اور

اخلاقیات اسلام کے قطعاً خلاف ہے۔ ہر مسلمان اپنے افعال و اعمال کے لحاظ سے مختار و آزاد ہے بشرطیکہ خلاف قانون دجی اس سے کوئی فعل یا عمل سرزد نہ ہو شریعت اسلامیہ کے اصولوں کے متعلق ہمارا ایمان ہے کہ وہ فطری ہیں اور وحی ربانی پر مبنی۔ باقی فروعات ہیں سو چونکہ ان کو زمانہ کی رفتار کے مطابق کم و بیش تمام دنیاوی امور پر حاوی ہونا ہوتا ہے۔ اس لیے ان کی تشریح و تصریح فقہائے ملت کے سپرد کر دی گئی ہے۔ اس لیے یہ نتیجہ اخذ کرنا بالکل درست ہوگا کہ شریعت جس صورت میں کہ وہ نافذ کی جاتی ہے فضاۃ اسلام کی تشریح کردہ و منضبط کردہ شریعت ہے یا یوں کہو کہ نظام ملت میں تفصیلی قانون سازی فقیہ یا قاضی کرتا ہے۔

اگر کسی وقت کوئی مسئلہ بالکل نیا پیش آجائے جس کا شریعت نے اس سے پہلے کبھی فیصلہ نہ کیا ہو۔ اس صورت میں اجماع امت ایک مزید منبع قانون تصور کیا جائیگا۔ اگرچہ بصورت موجودہ اس مقام پر میں کوئی اس قسم کی تائیدی مثال نقل نہیں کر سکتا جو یہ واضح کرے کہ فلاں موقعہ اور مقام پر تمام مسلمانان عالم کی کوئی عام کونسل اس غرض کے لئے منعقد ہوئی۔

اس کے بعد اب ہم ان سیاسی مسائل کی توضیح کرتے ہیں جن کی طرف مضمون کے اول حصہ میں اشارہ کیا گیا تھا۔ اس مسئلہ میں اہل سنت و الجماعت کا نظریہ ہماری توجہ کا سب سے پہلے مستحق ہے۔

خلافت انتخابیہ

مذہب اہل سنت و الجماعت

خلیفہ اور جمہور مسلمانان - [خلفائے راشدین کے زمانہ میں لوگوں کی زندگی نہایت سادہ تھی۔ خلفاء کی حیثیت عام افراد سے بڑھ کر نہ تھی، ان کو بسا اوقات معمولی کانسٹیبلوں کا کام بھی کرنا پڑتا تھا۔ (دشاور دھرمی الامرو) کے بموجب خلفاء امور سلطنت میں ہمیشہ رسول اللہ کے با اثر و مقتدر صحابیوں سے مشورہ کرتے تھے۔ کوئی عدالتی یا انتظامی معاملہ ایسا نہ ہوتا جس میں ان کی رائے نہ پوچھتے۔ اننا ضرور تھا کہ معاملات مملکت کی سرانجام دہی کے لیے خلیفہ کا ہاتھ بٹانے کے لیے باقاعدہ طور پر کوئی سرکاری وزراء و مقرر نہیں تھے۔ بنی امیہ کے زمانہ تک حکومت کا دستور یہی رہا۔ جس وقت خاندان عباسیہ نے خلافت کی باگ اپنے ہاتھ میں لی۔ پھر البتہ خلافت کا مسئلہ عالمانہ طریق پر زیر بحث لایا گیا۔ اس مسئلہ کے متعلق سنی خیالات کو پیش کرتے ہوئے میں زیادہ امام المادردی کا نقطہ خیال پیش نظر رکھوں گا۔ امام موصوف دستور العمل حکومت پر سب سے پہلے بحث کرنے والے مسلمان فقیہ ہیں ان کا زمانہ عباسی خلیفہ قاضی کا زمانہ تھا۔ آپ نے ملت اسلامیہ کو سیاسی نقطہ خیال سے دو حصوں پر

تقسیم کیا ہے۔

(۱) انتخاب کنندگان۔

(۲) امیدوارانِ خلافت۔

آپ کے نزدیک امیدوار خلافت کے لیے ضروری اوصاف و شرائط

حسب ذیل ہیں۔

(۱) سیرت اخلاق حسنہ سے آراستہ ہو۔ عادات و خصائل غیر مشتبہ ہوں۔

(۲) صحت حواس ظاہری و باطنی قائم ہو (سلطان عبدالعزیز اسی شرط کی عدم موجودگی کی بنا پر معزول کئے گئے)۔

(۳) مذہب و شریعت کا ضروری علم حاصل ہو جس سے کم از کم خلیفہ اس قابل ہو سکے کہ مختلف نوعیتوں کے مقدمات فیصلہ کر سکے۔ اصولاً یہ شرط معتبر ہے مگر عملاً خصوصاً آخری زمانہ میں اگر خلیفہ کے مقدمات فیصلہ کرنے کے اختیارات ہٹ گئے۔ اور بعض دوسرے عہدہ داروں کو منتقل کر دیئے گئے۔

(۴) امیدوار ایسی دوہرینی و حق اندیشی کا مالک ہو۔ جو ایک حکمراں کے لیے ضروری ہے۔

(۵) ایسے حوصلہ اور جرأت کا مرد ہو کہ وقت ضرورت خلافت مقدسہ کی حفاظت کے لیے میدان میں نکل سکے۔

(۶) خاندان قریش سے قرابت رکھتا ہو۔

(مؤرخ سننی فقہاء کے نزدیک یہ شرط اس بنا پر کہ پیغمبر خداؐ نے اپنا جانشین خود آپ کسی کو نامزد نہیں کیا تھا۔ لازمی نہیں)

(۷) پوری عمر کا بالغ ہو (عند النضال) یہی شرط تھی جس کی عدم موجودگی میں قاضی القضاۃ نے المقدور کو خلیفہ منتخب کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

(۸) مرد ہونہ کم عورت (عند البیضاوی) اس شرط کا خواہج نے انکار کیا ہے ان کا خیال ہے کہ عورت خلیفہ منتخب ہو سکتی ہے۔

اگر امیدواران شرائط کو پورا کر دے۔ تو پھر تمام بڑے بڑے خاندانوں کے نمائندے۔ عالم فقہاء و حکومت کے اعلیٰ عہدہ داران اور فوج کے سپہ سالار سب ایک جگہ جمع ہوتے ہیں۔ اور ان اوصاف کے شخص کو خلیفہ نامزد کرتے ہیں بعد ازاں یہ سارے کا سارا اجتماع جلوس کی شکل میں مسجد میں داخل ہوتا ہے۔ جہاں جمہوریت اس نامزدگی کی باقاعدہ تائید و تصدیق کرتے ہیں۔ دور دراز علاقوں میں منتخب شدہ خلیفہ کے نمائندوں کو اجازت دی جاتی ہے کہ وہ منجانب خلیفہ عام لوگوں سے بیعت لیں۔ وارا الخلافت کے لوگوں کو انتخاب کے معاملہ میں مفصل کے لوگوں پر کسی قسم کی سبقت حاصل نہیں اگرچہ عملاً کچھ تھوڑی سی اس قسم کی سبقت انھیں اس سبب سے حاصل ہے۔ کہ سابق خلیفہ کی موت کی خبر قدرتا وہی سب سے پہلے سنتے ہیں۔ بعد انتخاب خلیفہ عموماً ایک خطبہ پڑھتا ہے جس میں یہ عہد کرتا ہے۔ کہ میں شریعت اسلام کے مطابق حکومت کروں گا۔ اور کسی حالت میں اس سے اعتداء نہیں کروں گا۔ تاریخ اسلام کے صفحات میں اس قسم کے کئی خطبے محفوظ ہیں۔ اس حقیقت نفس الامری سے یہ واضح ہو گا کہ اسلام نے اصول نمائندگی کو ایک خاص حد تک عملی سیاست میں جائز قرار دیا ہے۔ قانون وراثت کے معاملہ میں البتہ اس کی پہلے الفاظ میں مخالفت

کی گئی ہے مثلاً اگر زید اپنے بھائی بکر کی زندگی میں اپنے پیچھے اپنا کوئی وارث چھوڑ کر مر جائے۔ تو عمر و کی ساری جائیداد بکر کو جائے گی۔ زید کی اولاد کا کوئی حق نہ ہوگا۔ وہ اپنے باپ کے نمائندہ تصور نہ ہوں گے۔ قانونی نقطہ خیال سے خلیفہ کی حیثیت کوئی مزاج و ممتاز حیثیت نہیں۔ اصولاً وہ بھی جمہوریت کے اور اراکین کی طرح قوم کا ایک عام رکن ہے۔ اس کے خلاف عام عدالت میں مقدمہ دائر کیا جاسکتا ہے۔ جس میں اسے اصالتاً بہ نفس نفیس حاضر ہونا پڑتا ہے۔ خلیفہ ثانی حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر ایک دفعہ یہ الزام لگایا گیا کہ آپ نے مال غنیمت میں اور لوگوں کی نسبت خود زیادہ حصہ لے لیا ہے۔ اس الزام کے جواب میں خلیفہ کو جمہور کے سامنے اپنے طرز عمل کی صفائی دینی پڑی۔ اور شریعت اسلامیہ کے مطابق سب کے سامنے اپنی بریت کی شہادت پیش کی۔ ہر مسلمان کو یہ اختیار ہے کہ خلیفہ کی حاکمانہ حیثیت پر کڑا وادانہ نکتہ چینی کرے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ایک دفعہ ایک بوڑھی عورت نے محض اس بات پر علانیہ زبردستی تو میخ کی۔ کہ تو نے قرآن پاک کی فلاں آیت کی غلط تفسیر و تشریح کی ہے۔ اس عالی منزلت خلیفہ نے بڑھیا کے استدلال کو حوصلہ کے ساتھ سنا اور مقدمہ کا فیصلہ بڑھیا کے بتائے ہوئے معافی کے مطابق کیا۔

خلیفہ کو اختیار ہے کہ اپنا جانشین نامزد کر دے خواہ وہ اس کا اپنا بیٹا ہی ہو۔ لیکن جمہور برکت اس کی تائید نہ کرے تو نامزدگی شرعاً غیر مکمل رہے گی۔ بنی امیہ کے چودہ خلفاء میں صرف چار خلیفے اس کوشش میں کامیاب ہوئے کہ ان کے بعد ان کے بیٹے وارث خلافت ہوں۔ خلیفہ کو یہ اختیار ہرگز

حاصل نہیں کہ وہ اپنی زندگی میں اپنے جانشین کو لوگوں سے منتخب کر ائے۔ ابن اثیر لکھتا ہے کہ خلیفہ عبدالملک (بنی امیہ) نے اس قسم کے انتخاب کا چاراکیا۔ مگر مکہ کے مشہور فقیہ ابن مسیب نے خلیفہ کے اس طرز عمل کے خلاف نہایت بلند آہنگی سے احتجاج کی آواز اٹھائی۔ عباسی خلیفہ ابواسیہ شک اس سعی میں کامیاب ہوا کہ اپنی زندگی میں اپنے بیٹے جعفر کو جانشین منتخب کرالے۔ مگر یہ انتخاب بحث و بے معنی تھا۔ کیونکہ اس کی وفات کے بعد لوگوں نے ہارون کو اپنا خلیفہ مقرر کر لیا۔ اور جعفر کی پرواہ تک نہ کی۔ جب صورت حالات اس قسم کی پیدا ہو جائے کہ ایک خلیفہ پہلے منتخب ہو چکا ہو۔ اور جمہوریت بعد میں ایک دوسرا خلیفہ انتخاب کر لیں تو پھر پہلے منتخب شدہ خلیفہ کو طوعاً و کرہاً اپنے حقوق سے عام پبلک کے سامنے دست بردار ہونا پڑتا ہے۔ اگر ایسا کرنے سے گریز و انکار کرے تو مزائے قتل کا مستوجب ٹھہرایا جاتا ہے۔

اگر خلیفہ شریعت کے مطابق احکام نافذ نہ کرے یا اگر جہانی یا روحانی استقام میں مبتلا ہو تو وہ اس قابل ہوتا ہے کہ خلافت اس سے چھین لی جائے۔ خلیفہ کی اس قسم کی معزولی کے وقت عام طور پر جس قاعدہ پر عمل کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ کوئی صاحب اثر مسلمان بعد نماز مسجد میں جماعت کے سامنے کھڑا ہو جاتا ہے۔ اور جماعت کو خطاب کر کے ان تمام برہان و دلائل کو لوگوں پر واضح کرتا ہے جو اس امر کے مقتضی ہوتے ہیں کہ خلیفہ کو سند خلافت سے برطرف کر دیا جائے۔ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ خلیفہ کی معزولی تاخیر مفاد اسلام کی بناء پر عمل میں لائی جا رہی ہے۔ نہ کہ اس کے سوا کسی اور غرض کے لیے

تقریر ختم کر کے وہ اپنے ہاتھ کی انگوٹھی اتار کر زمین پر دے مارتا ہے۔ اور زبان سے یہ لفظ پکارتا ہے۔

”مجھے اس خلیفہ کی معزولی اسی طرح مطلوب ہے جس طرح میں نے اپنے ہاتھ کی انگوٹھی کو اتار کر پھینک دیا ہے“

بعد ازاں لوگ مختلف طریقوں پر اس تجویز کی تائید کرتے ہیں حتیٰ کہ معزولی کا عمل بالکل مکمل سمجھا جاتا ہے۔

فقہانے اس مسئلہ پر بھی طویل بحث کی ہے کہ آیا ایک ہی وقت میں دو خلیفوں کا ہونا شرعاً جائز ہے یا نہیں۔ ابن جمیع کا قول ہے کہ خلیفہ ایک سے زائد نہیں ہو سکتا۔ ابن خلدون کی یہ رائے بیشک قدیم عربی سفہوں خلافت کے مخالف ہے تاہم جس حد تک کہ جمہوریت اسلام غیر شخصی و غیر صنعتی قانون یعنی شریعت وحی کے تابع ہے میرا خیال ہے کہ ابن خلدون کی رائے بالکل درست ہے۔ اور سویدہ مقصود ہو سکتی ہے۔ مزید برآں یہ بھی سب کو معلوم ہے کہ فی الواقع بہت لمبے عرصے تک اسلام میں دو خلافتیں ایک ہی زمانہ میں قائم رہیں۔

جس طرح امیدوار خلافت کے لیے بعض مخصوص اوصاف کا مالک ہونا ضروری ہے۔ اس طرح المادردی کے نزدیک انتخاب کنندہ کے لیے لازم ہے کہ وہ بھی چند مخصوص اوصاف سے متصف ہو۔ اور وہ یہ ہیں۔

(۱) دیانت داری اس کی معلوم و معروف ہو۔

(۲) امور سلطنت کا ضروری علم اور واقفیت حاصل ہو۔

(۳) دور بینی اور عدل و انصاف کے مادہ سے خالی نہ ہو۔

اصولاً تمام مسلمان مرد و زن کو انتخاب میں رائے دینے کا حق حاصل ہے۔ صاحب جائیداد ہو یا بشرط نہیں۔ تاہم علماء عورتوں اور غلاموں کو اپنے حق کو عمل میں لانے کا کبھی موقعہ نہیں ہوا۔ معلوم ہوتا ہے۔ قرون اولیٰ کے فقہاء اس بات میں کچھ خطرہ محسوس کرتے تھے کہ عوام الناس کو ووٹ دینے کا حق حاصل ہو یا کبھی علماء ووٹ دیں۔ کیونکہ یہ تمام فقہاء عموماً اس پر زور دیتے ہیں۔ اور انھوں نے اسے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ انتخاب اور ووٹ دینے کا حق صرف خاندان پیغمبر تک ہی محدود ہے۔ عام مسلمان انتخاب میں دخل دینے کے مجاز نہیں مگر ہم بالفعل اس معاملہ میں اپنی رائے نہیں دے سکتے کہ عورتوں کو الگ تھلگ رہنے کی پابندی روز افزون اس لیے ہوئی کہ ان کو حق انتخاب سے محروم رکھا جائے جس سے اصولاً ان کو محروم نہیں رکھا جاسکتا تھا۔ یا کسی اور غرض کے لیے۔

انتخاب کنندہ کو خلیفہ یا اس کے عاملین کی معزولی کے مطالبہ کا پورا حق حاصل ہے۔ بشرطیکہ وہ یہ ثابت کر دے کہ ان کا طرز عمل خلاف شریعت ہے۔ اس کو یہ اختیار ہے کہ بعد نماز مسجد میں تمام حاضرین کو اس موضوع پر خطاب کرے اور اپنے اعتراضات و دعاوی و دلائل کو ان کے سامنے پیش کرے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ مسجد مسلمانوں کی کونسل چیمبر یا دیوان عام ہے مسجدیں نماز یا جماعت اور روزانہ عبادت کا مسئلہ امت اسلامیہ کی سیاسی زندگی کے ساتھ اس طریق پر جذب و مستعد ہے کہ ان کو ایک دوسرے سے الگ تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ مذہبی اور معاشرتی امور کو الگ رکھتے ہوئے

مسجد کا تعمیر کرنا اس غرض پر مبنی ہے کہ مسلمان جس وقت چاہیں مسجد میں فوراً آکھیں ہو کہ حکومت و خلافت کے طرز عمل پر جرح و قدح کر سکیں۔ لیکن اگر انتخاب کنندہ عجت کے سلسلے تقریر نہ بھی کرنا چاہے تو اسے اختیار ہے کہ حکومت کے جس افسر کے طرز عمل کے خلاف وہ چاہے یا ایسے امر کے متعلق جس کا بحیثیت مجموعی تمام قوم پر اثر پڑ سکتا ہو۔ آئینی تحقیقات یا باصلاح شریعت استفتاء کرے۔ استفتاء میں قاعدہ ہے کہ کسی خاص شخص کا نام لیکر ذکر نہیں کیا جاتا۔ مثال کے طور پر ہم وہ الفاظ نقل کرتے ہیں جو عموماً ہر استفتاء میں استعمال کئے جاتے ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و فقہائے شرع بین اس مسئلہ میں کہ فقیہ لوگوں کی حوصلہ افزائی شرعاً جائز ہے یا نہیں اور کیا دیتے ہیں وہ رائے اس بارہ میں کہ ملکی انتظامات میں ذمیوں کو حکام و عمال کے مٹشی یا محرر بنانے یا لگان کے معصیلین مقرر کرنے سے جو امداد معاونت ان سے حاصل کی جاتی ہے۔ وہ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ دلائل قاطع سے مسئلہ مذکور بالا کی توضیح فرمائی جائے اور براہین ساطع سے اس کے متعلق ایسا حق تبیین کی جائے۔

جو اکرام اللہ احسن الجوّاءؒ

اس قسم کے استفتاء و حکومت خود بھی کرتی ہے۔ جب مفتیوں کے فتوؤں میں اختلاف رائے ہو۔ تو عمل کثرت رائے کے فیصلہ پر کیا جاتا ہے۔

جبری انتخاب قطعاً ناجائز ہے لیکن مصری فقہاء ابن جمیع کی رائے یہ ہے کہ سیاسی پہلو کے زمانہ میں جائز ہو سکتا ہے۔ شریعت ایسے عمل کو جو فوری

و ہنگامی ضرورت سے پیدا ہو۔ تسلیم نہیں کرتی۔ اس قسم کے انتخاب جو اسلام حکومتوں میں عمل میں آئے وہ بے شک و شبہ تاریخی واقعات کی نظیروں پر بنی تھے نہ کہ آئین اسلام پر آئندہ فی حدیث طوسی بھی غالباً اسی خیال کا ہے۔ کیونکہ اس کا قول ہے کہ علم و ستم کے چالیس سال فتنہ و فساد کے ایک لمحہ سے اچھے ہیں۔

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اسلام میں منتخب شدہ و انتخاب کنندہ کے مابین کیا رشتہ و تعلق ہے۔ امام الما دردی نے اس تعلق کو لفظ ”عقد“ سے تعبیر کیا ہے۔ گویا حکومت ایک عقد و پیمان قائم کرنے والے نظام کا نام ہے۔ جو حقوق و فرائض کا امین و محافظ ہے۔ الما دردی جب اس تعلق کو عقد سے تعبیر کرتا ہے۔ تو روسو Rousseau کی طرح اس کا یہ منشاء نہیں کہ سو سائٹی کے ماخذ کو ایک اولین معاشرتی عہد و پیمان پر مبنی کیا جائے۔ اس کا مطلب لفظ عقد سے صرف یہ ہے کہ فی الحقیقت عمل انتخاب خلیفہ اور جمہور مسلمانوں میں ایک اس قسم کا پیمان ہے۔ جس کی رو سے خلیفہ پر یہ واجب ہو جاتا ہے کہ وہ بعض خاص فرائض کو بجالانے کا پورا پورا ذمہ دار ہو۔ مثلاً وہ فرائض ان امور کے متعلق ہیں جن کا مذہب شریعت پر عملدرآمد و شریعت کے مطابق حصول اور نفع کا عائد کرنا۔ سالانہ تنخواہیں تقسیم کرنا بیت المال کے روپنے کے سرفروں کی نگرانی اور جانچ پڑتال کرنا۔ اگر خلیفہ ان کو بجالائے تو مسلمانوں پر اس کے مقابل میں دو فرض عائد ہوں گے۔

اول خلیفہ کی اطاعت۔

دوم شریعت کے نفاذ میں اس کی مدد و اعانت۔ اس عہد پیمان کے خیال سے الگ بعض نقہا نے ایسے واقعات بھی لکھے ہیں جن میں خلیفہ کی "اعانت" کوئی لازمی شرط نہیں ثابت ہوا کہ المآدِ روی کے نزدیک حکومت کا اخذ طاقت و جبروت نہیں بلکہ ان افراد کی آزادانہ باہمی رضا و مصالحت ہے۔ جو اس فرض کے لیے متحد و متفق ہوئے ہیں کہ قانونی مساوات کی بناء پر ایک اس قسم کی اخوت قائم کریں جن کا ہر رکن شریعت اسلامیہ کے ماتحت بحیثیت فرد اپنی فطرت کے تمام ممکنات کا امتحان کر سکے۔ اور اپنے افراد کی قومی کو کما حقہ ترقی دے کر اپنی انتہائی نشو و نما و ارتقاء کے کرشموں سے آگاہ ہو سکے المآدِ روی کے خیال کے مطابق گورنمنٹ یا حکومت ایک مصنوعی خود ساختہ نظام ہے۔ اور مقدس و مطہر صرف ان معنوں میں ہے کہ شریعت اسلامیہ جیسا کہ مسلمانوں کا اعتقاد ہے وحی پر ملتی ہونے کی وجہ سے نبی نوع کے امن و حفاظت کی کفیل و امین ہے۔

خلیفہ اپنے انتخاب کے بعد سلطنت کے اعلیٰ حکام کا تقرر عمل میں لائے گا یا جو حکام پہلے مقرر ہوتے ہیں انہیں بحال رکھتا ہے شریعت کے مطابق حکام اعلیٰ اور ان کے فرائض حسب ذیل ہیں:-

(۱) وزیر اعظم محدود اختیارات کا بھی ہوتا ہے اور غیر محدود اختیار اس کا بھی غیر محدود اختیارات کے وزیر اعظم کے لیے اپنی اوصاف کا مالک ہونا شرط ہے جو خلیفہ کے لیے لازمی ہیں باستثناء اس امر کے (عند المآدِ روی) کہ اس کے لیے یہ ضروری نہیں کہ خاندان قریش سے ہو۔ وزیر اعظم کے لیے شرط ہے کہ عالم متبحر ہو۔ ریاضی

تاریخ۔ فصاحت و بلاغت میں خاص قابلیت و ہمارت رکھتا ہو۔ اسے اختیار ہوتا ہے کہ خلیفہ کے تمام فرائض انجام دے۔ البتہ خلیفہ کے جانشین کو نامزد کرنے کا مجاز نہیں ہوتا۔ وہ مختار ہوتا ہے کہ خلیفہ کی منظوری کے بغیر حکومت کے مختلف عملوں کے افسر مقرر کر دے۔ محدود اختیارات کا وزیر ایسا نہیں کر سکتا۔ غیر محدود اختیارات کا وزیر اگر معزول ہو تو اس کے ساتھ وہ تمام عہدہ دار بھی معزول سمجھے جاتے ہیں۔ جو اس نے مقرر کیے ہیں۔ محدود اختیارات کا وزیر برخاست ہو۔ تو اس کے مقرر کردہ عہدہ دار نہیں برخاست ہوتے۔ غیر محدود اختیارات کے وزیر ایک سے زیادہ نہیں ہو سکتے۔ مختلف صوبوں کے والی (گورنر) اپنے وزیر آپ مقرر کر سکتے ہیں ایک غیر مسلم محدود اختیارات کا وزیر مقرر ہو سکتا ہے۔ جمہوریوں کے شیعہ خاندان نے ایک یہودی کو اس اعلیٰ عہدہ پر مامور بھی کیا۔ ان کی اس انتہائی آزاد خیالی کا ایک مصری (بغدادی) شاعر نے ان جملے الفاظ میں نقشہ کھینچا ہے۔

يَهُودُ هَذَا الزَّمَانِ قَدْ بَلَّغُوا

مَرْتَبَةَ لَا يَنَالُهَا فَلَكَ

الملك فيهم والبال عند هم
ومنهم المستشار والملك
يا معشر الناس قد لصحت لكم
تهودا وقد تهود الفلك

اس زمانہ کے یہودی اس مرتبہ کو پہنچ گئے ہیں۔ جسے فلک بھی چاہے تو پا نہیں سکتا۔ ملک ان کا مال ان کا وزیر ان کے بادشاہ ان کا لوگوں میں تھیں نصیحت کرتا ہوں کہ یہودی بن جاؤ۔ کیونکہ آج کل خدا خود یہودی بن چکا ہے۔

د ۲) وزیر اعظم کے بعد حکام منتظمین کی صف میں مختلف د لایتوں کے والی (گورنر) ہیں۔ ان کو خلیفہ مقرر کرتا ہے۔ بعض کے اختیارات محدود ہوتے ہیں۔ بعض کے غیر محدود۔ محدود اختیارات کے والی چھوٹے ملحقہ صوبوں کے لیے نائب والی خود مقرر کر سکتے ہیں مثلاً سسلی کے نائب والی کو اندلس کا والی مقرر کیا کرتا تھا اور سندھ کے نائب والی کو بصرہ کا والی۔ اس تمام نظام سے حقیقت میں مدعا یہ تھا کہ مختلف صوبوں میں خود اختیارات اسلامی مستعزات قائم کی جائیں دوسرے لفظوں میں صوبہ کا والی اپنے صوبہ کے اندر ایک چھوٹے پیمانہ پر خلیفہ ہوتا تھا۔ وہ اپنا وزیر اپنا قاضی انفضاء۔ اپنے دوسرے حکام و عمال خود آپ مقرر کرتا تھا۔ جہاں صوبہ کی مقامی پادشاہ کوئی خاص کمندار معین نہ ہوتا تھا۔ وہاں خود والی بحیثیت والی ایسا بحیثیت سمجھا جاتا تھا مگر حکومت کا یہ طریقہ کار غلطی پر مبنی تھا۔ کیونکہ کئی جگہ گورنر بتدریج قوت پکڑ جاتے تھے۔ اور اکثر دفعہ مطلق العنانی کا اعلان بھی کر دیتے تھے۔ تاہم بحیثیت سپہ سالار گورنر کے اختیارات بالکل محدود تھے۔ یہاں تک کہ سوائے خاص صورتوں کے سپاہیوں کی تنخواہوں میں اضافہ نہیں کر سکتا تھا۔ اس کا فرض تھا کہ مقامی حکومت کے معارف ضروریہ کے بعد جو روپیہ بچے۔ وہ براہ راست مرکزی خزائن

یعنی بیت المال میں روانہ کر دے۔ اگر ولایت کی آمدنی مصارف سے کم رہ جاتی تو وہ مرکزی خزانہ سے بقدر ضرورت روپیہ طلب کر سکتا تھا۔ اگر والی کو خلیفہ مقرر کرتا تھا تو خلیفہ کی معزولی کے ساتھ والی کی معزولی لازم و ملزوم نہ ہوتی تھی۔ لیکن اگر والی وزیر اعظم کا مقرر کردہ ہوتا تو پھر وزیر اعظم کی موت کے ساتھ اس کے تمام مقرر کردہ والی بھی معزول سمجھے جاتے تھے۔ البتہ ان صورتوں میں جہاں تقریباً بھی نیا ہوتا۔ معزولی عمل میں نہ آتی تھی۔

محدود اختیارات کا والی محض ایک انتظامی افسر ہوتا ہے۔ اس کو عدالتی امور سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ فوجداری مقدمات میں اس کا اختیار بالکل محدود ہوتا ہے۔

فقہاء نے ایک تیسری قسم کا والی بھی تسلیم کیا ہے۔ یعنی غاصب مگر پیشتر اس کے کہ غاصب کا حق شرعاً تسلیم کیا جائے۔ اسے چند خاص شرائط کو پورا کرنا ہوتا ہے۔

(۳) افواج کے امیر الجیش۔ ان میں بھی محدود و غیر محدود اختیارات کی تمیز رکھی گئی ہے۔ کمانڈر آف فورسز کے فرائض واضح و بین طور پر معلوم و معین ہوتے ہیں۔

(۴) قاضی القضاۃ۔ قاضی القضاۃ کو خلیفہ بھی مقرر کر سکتا ہے۔ وزیر اعظم بھی۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بعض حالات میں۔ اور ابو جعفر طبری کے نزدیک مسلمہ طور پر ہر حالت میں ایک غیر مسلم، اپنے ہم مذہبوں پر اپنی مذہبی قانون کے مطابق مقدمات فیصل کرنے کے لیے حاکم یا منصف مقرر کیا جاسکتا ہے۔ غائی القضاۃ

ہر حیثیت کیفیل و نمایندہ شریعت خلیفہ کو معزول کر سکتا ہے۔ گویا دوسرے افسانہ میں اپنے بننے والے کو شاسکتا ہے۔ اگر قاضی القضاۃ فوت ہو جائے۔ تو اس کا تمام علم و قوت و معزول سمجھا جاتا ہے۔ برعکس اس کے خلیفہ کی موت کا یہ لازمی نتیجہ نہیں۔ کہ اس کے مقرر کردہ تمام قاضی سرفوت ہو جائیں۔ نئے خلیفہ کے انتخاب تک یعنی اس وقت کے اندر اندر بقنا عرصہ مسند خلافت خالی رہے ایک شہر کے لوگوں کو اختیار ہے۔ کہ اپنا قاضی آپ انتخاب کر لیں۔ مگر خلیفہ کی زندگی میں وہ ایسا نہیں کر سکتے۔

(۵) شیخ الاسلام۔ یہ عہدہ اس غرض کے لیے ہے کہ مقدمات کی آخری اپیلوں کے لیے کوشش ہو۔ اور حکومت کے تمام مختلف محکموں پر عام نگرانی کی جائے خلیفہ عبد الملک (بنی امیہ) جس نے اس عہدہ کو قائم کیا۔ خود بطور شیخ الاسلام کام کرتا تھا۔ اگرچہ زیادہ مقدمات قاضی ابوالوارس کو دیدیا کرتا تھا۔ دورِ تنازعہ میں شیخ الاسلام کو خلیفہ مقرر کرتا تھا۔ عباسی خلیفہ المقتدر کے عہد حکومت میں خلیفہ کی اپنی والدہ شیخ الاسلام کے عہدہ پر شکن تھی۔ اور ہر جہجہ کے روز اپنے گرد علماء و قضاۃ مشائخ عظام اور اکابر امراء کی مجلس منعقد کر کے اپیلیں سنا کرتی تھی۔ بلحاظ ایک امر کے قاضی القضاۃ اور شیخ الاسلام میں فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ ہونرا الذکر اولی الذکر کی طرح شریعت کے ہر فطی مفہوم کا پابند نہیں۔ اس کے فیصلہ قدرتی اور نظری عدل و انصاف کے عام کلیوں پر مبنی ہوتے ہیں یوں کہو کہ شیخ الاسلام خلیفہ کے ضمیمہ کا محافظ و معین ہوتا ہے۔ عدالت کے وقت اس کی مدد کو قضاۃ و فقہاء کی ایک مجلس بھیجتی ہے جس کا فرض ہوتا ہے کہ شیخ الاسلام کے

نیچلے خانے سے قبل اس کے سامنے مقدمہ کے ہر پہلو پر بالتفیل و توضیح جرح و بحث کرے اس عہدہ کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ یہ مسلمانوں کی ان چند یادگاروں میں ایک تھی جسے نارمنوں نے گیارہویں صدی میں سلی پر قبضہ کرنے کے بعد اپنی حکومت کے دوراں میں بھی قائم رکھا۔

شعی نظریہ خلافت

اہل تشیع کے اعتقاد کے مطابق حکومت و سلطنت کا منبع الوہیت یعنی خود خدا ہے۔ خلیفہ یا ان کی اصطلاح میں امام ایک حنی الہیہ کی رو سے حکومت کرتا ہے۔ یہ اعتقاد سب سے پہلے ایک غیر معروف عربی فرقے میں پیدا ہوا جسے سماعی کہتے تھے۔ اور جس کا بانی عبد اللہ بن بعل ایک یہودی یمن میں صنعا کا رہنے والا تھا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اس نے اسلام قبول کیا۔ اور بالآخر مصر میں اقامت اختیار کر کے وہاں اپنے معتقدات کا وسطہ لوگوں میں شروع کیا۔ اس کا یہ عقیدہ بالکل ان سیاسی عقائد کے مطابق وہم معنی تھا جو قبل از ہجرت اسلام ایران میں مقبول و مستحکم تھے۔ لہذا اس عقیدے نے ایران میں بہت جلد جوڑ پکڑ لی ایرانیوں کے عقیدہ کے مطابق امام متعبد نہیں ہو سکتا۔ بلکہ مامور من اللہ ہوتا ہے۔ (عثمان کے شیعوں نے بیشک انتخابی اصول کو اختیار کیا۔ اور یہ بھی تسلیم کیا کہ امام معزول بھی ہو سکتا ہے) وہ عقل کل کا اوتار ہوتا ہے۔ تمام کمالات کا جامع ہوتا ہے، فوق البشری اور اک و فرست اسے حاصل ہوتے ہیں۔ اس کے فیصلے آخری اور اطلاق اور بلا احتمال سہو و خطا ہوتے ہیں۔ پہلے امام حضرت علی کرم اللہ وجہہ تھے۔

جن کو محمد رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے مقرر کیا۔ حضرت علی کے بلا واسطہ اخلاف آپ کے خود مقرر کردہ جانشین ہیں۔ دنیا کبھی بغیر زندہ امام کے نہیں رہ سکتی خواہ وہ امام ظاہر ہو یا غائب۔ حضرات شیعہ کے اعتقاد کے مطابق ان کے بارہویں امام کو نزدیک اچانک غائب ہو گئے۔ وہ پھر دوبارہ دنیا میں ظہور فرمائیں گے۔ اور دنیا کو امن و امان اور خوشحالی و فراغ البالی سے معمور کر دیں گے۔ اس اثنا یعنی زمانہ غیبت میں وہ وقتاً فوقتاً اپنے مقبول و محبوب افراد کی وساطت سے (جنہیں بابا کہتے ہیں) جن کا غائبانہ تعلق ہمیشہ ان سے قائم رہتا ہے۔ اپنی رضا و ارادہ کے متعلق لوگوں کو اطلاع دیتے رہتے ہیں یہ فیبت امام کا مسئلہ سیاسی نکتہ خیال سے نہایت اہم اور نتیجہ خیز ہے۔ اور ہمارا خیال ہے۔ کہ بہت کم علمائے اسلام محققین شریعت نے اس کو کما بینغی سمجھا ہے۔ یہ تو علم نہیں کہ بارہویں امام حقیقتاً غائب ہوئے یا نہیں۔ اتنی ضرور انہرین الشمس ہے کہ غیبت امام کا عقیدہ اس قدر قابل داد و جملہ گری پر مبنی ہے کہ اس کے ذریعہ سے مذہب و حکومت میں آسانی و افتراق و اختلاف پیدا کیا جاسکتا ہے۔ امام غائب جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ تمام امور و معاملات میں آخری اور مطلق سند ہے۔ لہذا موجودہ ظاہری حکام و عمال اس اہلاک کے محافظ و نگران ہیں۔ جس کا حقیقی وارث و مالک خود امام غائب ہے۔ امام غائب کو یہ وراثت بلا واسطہ پہنچتی ہے۔ سوائے اس صورت کے جہاں پہلے اماموں کے بلا واسطہ وارث نہ ہوں۔ یعنی صرف اس صورت میں بلا واسطہ آتی ہے۔ اس توضیح سے یہ بات بخوبی ذہن میں آجائے گی کہ شاہ ایران کے کل اختیار ایلان کے ملاؤں کی ہدایت و تصرف کے زیر اثر ہیں۔ اس لیے کہ

وہ امام غائب کے نمائندے ہیں۔ البتہ اس لحاظ سے کہ شاہ ایران اس جاگیر کا سب سے اعلیٰ انتظامی حاکم ہے۔ وہ اس اہلک دوراقت کی بہبودی کے لیے جو ذرائع عمل میں لانا چاہیے لاسکتا ہے۔ تاہم چونکہ وہ اس اہلک کا محض نگران و پاسبان ہے اسے ہمیشہ ملاؤں کی حکومت کے ماتحت رہنا پڑتا ہے۔ یہ معلوم کرلے کے بعد اس بات میں کوئی حیرت و تعجب باقی نہیں رہیگا۔ کہ ایران میں گزشتہ آئینی اصلاحات کے حصول کی جدوجہد کے زمانہ میں ملاؤں نے اس قدر استعدادی و جرأت سے کیوں کام لیا۔

خواجه (انتہائی جمہوریت پسند) انارکٹ

اور

مسئلہ خلافت

نوارج کے معتقدات بیان کرنے میں بہت حد تک اجمال سے کام لیا جائیگا۔ کیونکہ ان کے سیاسی عقیدہ کے ارتقا کی تاریخ ابھی تک بہت تھوڑی لکھی یا سمجھی گئی ہے۔ نوارج کے نام سے سب سے پہلے اس مشہور بارہ ہزار کے دستہ فوج کو پکارا گیا۔ جس نے جنگ صفین میں حضرت علیؑ کے ماتحت لڑنے کے بعد آپ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا۔ جس بات نے انھیں برا فروختہ کیا۔ وہ یہ تھی کہ

حضرت علیؑ نے اپنے اور امیر معاویہؓ کے مابین خلافت کے تصفیہ کو ٹالنے پر چھوڑنے میں رضامندی کا اعلان کیا تھا۔ ادھر ان لوگوں کا خیال یہ تھا کہ فیصلہ قانون الہی یعنی قرآن کے مطابق ہونا چاہیئے۔ انھوں نے حضرت علیؑ سے کہا کہ قوم ہمیں کتاب اللہ کی اطاعت و فرمانبرداری کی طرف بلاتی ہے اور اس کے مطابق فیصلہ چاہتی ہے۔ تم ہمیں تلوار اٹھانے کا حکم دیتے ہو اور جنگ پر آمادہ کرتے ہو۔ اہم شہر سنانی کے نزدیک خوارج کے چوبیس فرتے ہیں ان میں عام طور پر شریعت اور آئین اساسی کے مسائل کے متعلق ایک دوسرے سے تھوڑا تھوڑا فرق ہے۔ مثلاً مختلف فیہ مسائل اس قسم کے ہیں۔ قانون سے لاعلمی معقول عذر ہے زانی کو شکسا رہیں کرنا چاہیئے۔ کیونکہ قرآن میں اس سزا کا ذکر نہیں بلکہ یقیناً حرام ہے۔ خلیفہ کو امیر المومنین کے خطاب سے بکا دانا جائز ہے۔ ایک ہی وقت میں دو یا دو سے زیادہ خلیفوں کی مستحلف خلافت پر متمکن ہونا شرعاً ناجائز نہیں۔

مشرقی افریقہ اور سزاب (جنوبی الجزائر) میں خوارج ابھی تک اپنے جمہوری فتنہ کے سادہ عقیدہ پر قائم و ثابت ہیں۔ عام عقائد کو مد نظر رکھتے ہوئے خوارج تین جماعتوں پر منقسم ہیں۔

(۱) وہ جن کا مذہب یہ ہے کہ خلیفہ منتخب ہونا چاہیئے۔ لیکن اس کی شرط نہیں کہ وہ کسی خاص خاندان یا قبیلہ سے تعلق رکھتا ہو۔ عورت اور غلام بھی خلیفہ منتخب ہو سکتے ہیں۔ بشرطیکہ وہ پکے اسلامی حکمران ثابت ہوں۔ اس فرقہ کے خوارج جب کبھی برسرِ اقتدار ہوئے۔ انھوں نے دانستہ اپنی قوم کے آدنیٰ

طبقہ کے لوگوں سے خلیفہ منتخب کیا۔

(۲) دوسرے اس قسم کے خوارج ہیں جن کا عقیدہ

ہے کہ خلیفہ کی سرے سے ضرورت ہی نہیں۔ جمہور مسلمان اپنے

کو اُلف و حالات کے نگران آپ ہو سکتے ہیں۔ اور اپنے آپ پر

حکومت کر سکتے ہیں۔

(۳) تیسرے دو جو مطلقاً کسی قسم کے نظام و حکومت کے قائل ہی نہیں ہیں

انفاد میں "اسلام کے انارکٹ" کہئے بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت علیؑ نے انھی لوگوں

کو خطاب کر کے فرمایا تھا: تم کسی نظام و حکومت میں ایمان نہیں رکھتے۔ مگر نظام

و حکومت کے بغیر چارہ نہیں خواہ اچھا ہو یا برا۔

سیاسیات اسلام میں بھی بڑے بڑے مذاہب ہیں جن کا ہم نے مختصراً

ذکر کر دیا ہے۔ ان تمام کو مد نظر رکھتے ہوئے اس امر کے تسلیم کرنے میں شبہ نہیں

رہے گا کہ قرآن پاک نے جو اصول اساسی قائم کیا ہے۔ وہ انتخاب ہی کا اصول

ہے۔ رہا یہ امر کہ عظمیٰ حکومت کے اس طرز عمل کو دنیا میں قائم کرنے کے لیے اس

اصول کی کیا تشریح و تاویل کی جاسکتی ہے۔ اور اس سے کون کون سی فروقا

و تفصیلات مستنبط ہوتی ہیں۔ اس بات کے فیصلہ کا دار و مدار وقتی حالات و

دیگر واقعات پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ جو مختلف زمانوں میں مختلف جنگوں میں پیدا

ہو سکتے ہیں۔ مگر شونجی قسمت سے مسلمانوں نے انتخاب کے مسئلہ کی طرف

کماحقہ توجہ نہیں کی۔ اور خالص جمہوری بنائوں پر اصول انتخاب کے مسئلہ کو فروغ دینے کی سعی سے قاصر رہے ہیں نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان فاتحین ایشیا کے سیاسی نشو و ارتقاء کے لیے مطلقاً کچھ نہ کر سکے بغداد اور اندلس میں بے شک بظاہر اصول انتخاب کی ہیئت کو قائم رکھا گیا۔ لیکن اس قسم کے باقاعدہ سیاسی نظام کوئی قائم نہ کئے گئے۔ جن سے بحیثیت مجموعی قوم کو استحکام و استقرار نصیب ہو۔ اسلامی ممالک میں سیاسی زندگی نے یکوں فروغ نہ پایا۔ میرے خیال میں اس کے دو بڑے وجوہ ہیں۔ اور وہ یہ ہیں۔

(۱) اول تو ایرانیوں اور منگولوں کے افہام و اذہان ہی فطرتاً انتخاب کے مفہوم سے متبعداور نا آشنا تھے۔ بلکہ اس کے مخالف اور اس سے متضاد تھے۔ اور یہی دو سب سے بڑی قویں ہیں جنہوں نے اسلام کو بطور مذہب قبول کیا۔ دوزی لکھتا ہے کہ ایرانی ہمیشہ خلیفہ کو سنہرا لوہیست سمجھ کر اس کی پرستش پر آمادہ و کمر بستہ رہے ہیں۔ جب کبھی ان کو یہ بتایا گیا کہ عبادت و پرستش خدائے واحد و برتر کو انسب و شایاں ہے اسو امجد و نہیں ہو سکتا تو انہوں نے ہمیشہ ایسے خلیفہ کے خلاف جو معبود بننا مناسب نہ سمجھتا ہونغاوت کی۔

(۲) دوسرا سبب میرے نزدیک یہ ہے کہ قرون اولیٰ کے مسلمانوں کی زندگی زیادہ تر فتوحات کی زندگی تھی۔ ان کی تمام قوت و ہمت تمام رجحان و میلان ملک و سلطنت کی تعویم و توسیع کے لیے وقف تھا۔ دنیا میں اس روش کا ہمیشہ یہی نتیجہ ہوا کہ حکومت اور ریاست کی باگ ہمیشہ چند افراد کے ہاتھ میں رہی ہے جن کا اقتدار گونا گونا گونہ طور پر تاہم عملاً ایک مطلق العنان بادشاہ کے اقتدار کے

متراوت ہو جاتا ہے۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے سوائے اس کے اور کوئی نتیجہ اخذ نہیں کیا جاسکتا کہ جمہوریت قدرتنا شہنشاہیت کے دوش بدوش چلنے اور کام کرنے کو تیار نہیں۔ یہ ایک سبق ہے۔ جسے موجودہ زمانہ کے شہنشاہت پسند انگریز ہم مسلمانوں سے بڑی اچھی طرح سیکھ سکتے ہیں۔ کہ بالآخر اس کوشش کا نتیجہ وہی ہو گا جو چھاری یا باقی اقوام کی تاریخ میں ہوا ہے۔

ہم اس اثر کے لیے جو مغربی سیاسیات کا اس وقت ہم مسلمانوں پر ہو رہا ہے اہل مغرب کے ممنون و شکر گزار ہیں۔ اسی اثر کی بدولت اس زمانے میں اسلامی ممالک میں سیاسی زندگی

کے آثار از سر نو پیدا ہو رہے ہیں۔ انگلستان کے زیر اثر مصر مضبوط و مستحکم ہو رہا ہے۔ ایران کو شاہ ایران سے اصلاحات کی غرض سے نیا قانون اساسی حاصل ہو چکا ہے۔ ترکی انجمن اتحاد و ترقی اسی جدوجہد میں سرگرم رہا ہے اور اپنے حصول مقاصد کے لیے مختلف تجاویز سماعی جیل میں منہک ہے۔ مگر ان تمام سیاسی مصلحین کو میں یہ رائے دوں گا کہ ان کے لیے یہ اشد ضروری ہے کہ پیشتر اس کے کہ وہ اپنے آپ کو نئی تہذیب کے پیغمبر ظاہر کر کے اپنے لوگوں کی اس قدامت پسندی کو جو قدرتنا ان سے بدظن ہے صدمہ پہنچائیں۔ وہ اسلامی آئین اساسی کے اصول کو بغور و خوض مطالعہ فرمائیں اور اگر اس طرح جمہور پر یہ ثابت کر دیں اور ان کو یقین دلادیں کہ سیاسی آزادی کے وہ اصول جو بظاہر غیر اسلامی نظر آتے ہیں۔ فی الحقیقت عین اسلامی ہیں۔ اسلام ہی کا مقصود و منہتا ہیں اور آزاد اسلامی ضمیر کا مطالبہ اسلامی اصولوں ہی پر مبنی ہے۔ اور انہیں کا متفقہی ہے۔ تو فیئاً

وہ جمہوریہ عامۃ الناس کو زیادہ متاثر کر سکیں گے اور ان کو مطلوبہ سیاسی انقلاب کے لیے آمادہ کار پائیں گے۔

حکومت و خلافت

بہت تو نے غیروں کو ہے آزمایا

مگر آج ہے وقتِ خود آزمائی

نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا

خلافت کی کرتے لگا تو گدائی

خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے

مسلمان کو ہنے ننگ وہ بادشاہی

مرا از شکستن چنان عازناید

کہ از دیگران خواستن موسیائی

علامہ اقبال

اسلامیات

”علامہ اقبال نے یہ مقالہ مسلم یونیورسٹی اسلامیات کے نصاب کے متعلق صاحبزادہ آفتاب احمد خاں صاحب مرحوم کے ایک استفسار اور تجویز کے جواب میں تحریر فرمایا تھا۔“

امنی ڈیر صاحبزادہ صاحب

میں نے علوم اسلامیہ کے متعلق آپ کے نہایت عمدہ نوٹ کا بہت دلچسپی کے ساتھ مطالعہ کیا معلوم ہوتا ہے آپ نے اس پر بہت کچھ غور کیا ہے۔ اس مضمون پر مختلف نقطہ نظر بالخصوص جدید دنیا کے اسلام میں عالمگیر روح انسانیت کی تخلیق بلکہ بیداری کے لحاظ سے

Humanism

نگاہ ڈالنی چاہیئے۔

بہر حال قبل اس کے کہ میں کچھ عرض کروں میں چند منتشر خیالات جو میرے ذہن میں آئے علوم اسلامیہ کے مقاصد کے سلسلہ میں بیان کر دینگا۔

(۱) بہتر و سلسلہ جامعیت کے علماء و فقہاء وغیرہ کو تعلیم و تربیت دینا یہ آپ کا پہلا مقصد ہے جو آپ نے اپنے مراسلہ کے صفحہ چار پر بیان فرمایا ہے اور اس سے مجھے کئی اتفاق ہے۔

(۲) ایسے عالم پیدا کرنا جو اسلامی افکار اور ادبیات کے مختلف شعبوں میں اپنی تحقیقات سے اسلامی تمدن اور موجودہ علوم کے درمیان حیات و ماغی کا جو تسلسل پایا جاتا ہے اس کی از روئے نشو و نمو جستجو کریں اس کی تشریح کی ضرورت ہے۔

یورپ میں اسلام کا سیاسی زوال بدقسمتی سے کہا جاسکتا ہے ایسے وقت میں رونما ہوا جب مسلم حکماء کو اس حقیقت کا احساس ہونے لگا تھا کہ استخراجی علوم لایعنی ہیں اور جب وہ استقرائی علوم کی تعمیر کی طرف کسی حد تک اٹل ہو چکے تھے۔ دنیائے اسلام میں تحریک ذہنی عملاً اس وقت سے مسدود ہو گئی۔ اور یورپ نے مسلم حکماء کے غور و فکر کے ثمرات سے بہرہ اندوز ہونا شروع کیا۔ یورپ میں "جدبہ انسانیت" کی تحریک بڑے حد تک ان قوتوں کا نتیجہ تھی جو اسلامی فکر سے برکے کا رہائیں۔ یہ کہنا مطلق مبالغ نہیں ہے کہ جدید یورپین "جدبہ انسانیت" کا جو اثر جدید سائنس اور فلسفہ کی شکل میں برآمد ہوا ہے اسے کئی لحاظ سے محض اسلامی تمدن کی تویسح پذیریری کہا جاسکتا ہے۔ اس اہم حقیقت کا احساس نہ آج کل کے یورپین کہتے اور نہ مسلمان کو کیوں کہ مسلمان حکماء کے جو کارنامے محفوظ ہیں وہ

ابھی تک یورپ۔ ایشیا۔ افریقہ کے کتب خانوں میں منتشر اور غیر مطبوعہ شکل اور حالتوں میں ہیں۔ آج کل کے مسلمانوں کی جہالت کا یہ عالم ہے کہ جو کچھ ایک بڑی حد تک خود ان کے تمدن سے برآمد ہوا ہے۔ وہ اسے بالکل غیر اسلامی تصور کرتے ہیں مثلاً اگر کسی مسلم حکیم کو یہ معلوم ہو کہ آئن اسٹائن کے نظریہ سے کس قدر ملتے جلتے خیالات پر اسلام کے سائنٹفک حلقوں میں سنجیدگی سے بحث و مباحثہ ہوتے تھے (ابو المعالی جس کا قول ابن رشد نے نقل کیا ہے) تو آئن اسٹائن کا موجودہ نظریہ ان کو اتنا اجنبی نہ معلوم ہو۔ اس کے علاوہ جدید استقرائی منطق سے اسے جو بیگانگی ہے وہ بہت کچھ کم ہو جائے اگر اس کو یہ علم ہو کہ جدید منطق کا تمام نظام رازی کے ان مشہور و معروف اعتراضات سے وجود میں آیا جو انھوں نے ارسطو کے استخراجی منطق پر عائد کئے تھے۔ اس قسم کے عالموں کا تیار کرنا زہد و ضروری ہے کیونکہ جدید علم کے اخذ و جذب کرنے میں صرف یہی لوگ مدد کر سکتے ہیں (۳) ایسے عالموں کا تیار کرنا جو اسلامی تاریخ۔ آرٹ (فنون) اور علم تہذیب و تمدن کے مختلف پہلوؤں پر حاوی ہوں یہ اصل میں آپ کا تیسرا مقصد ہے جو آپ نے اپنے مراسلہ کے صفحہ ۴ پر بیان فرمایا ہے۔ میں نے اس میں سے سائنس اور فلسفہ کو علیحدہ کر کے اسے کسی قدر محدود کر دیا ہے آپ کا مقصد نمبر ۲ بھی اسی میں آ جاتا ہے۔

(۲) ایسے عالموں کا پیدا کرنا جو اسلام کے قانونی لٹریچر میں تحقیق و تدقیق (ریسرچ) کے لیے موزوں ہوں جیسا کہ آپ کو معلوم ہے ہمارا قانونی لٹریچر جس کا کافی حصہ ابھی غیر مطبوعہ ہے بے انتہا ہے میری رائے میں ایسے علوم

اسلامیہ کی ایک علیحدہ شاخ قرار دینا چاہیئے (قانون سے میرا مقصد صرف اس قانون سے ہے جس کا تعلق فقہ سے ہے صرف انہیں عام اصولوں کی تحت میں ہمیں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں علوم اسلامیہ کی اسکیم مرتب کرنا چاہیئے اب میں اس مسئلہ کے علی رُخ پر غور کرتا ہوں۔

۲۔ مسلم دینیات کا وسط

ہمارا پہلا مقصد جس کی بابت ہم دونوں متفق ہیں، ہمزووں صفات کے علماء پیدا کرنا ہے جو ملت کی روحانی ضرورتوں کو پورا کر سکیں مگر زندگی کے متعلق ملت کے زاویہ نگاہ کے دوش بدوش ملت کی روحانی ضرورتیں بھی بدلتی رہتی ہیں۔ فرد کی حیثیت اس کی دماغی نجات و آزادی اور طبعی علوم کی غیر تنہا ہی ترقی ان چیزوں میں جو تبدیلی واقع ہوئی ہے اس نے جدید زندگی کی اساس کو کبیر متغیر کر دیا ہے۔ چنانچہ جس قسم کا علم کلام اور علم دین از منہ متوسط کے مسلمان کی تسکین قلب کے لیے کافی ہوتا تھا وہ آج تسکین بخش نہیں ہے۔ اس سے دین کی روح کو صدمہ پہونچانا مقصود نہیں ہے۔ اجتہاد ہی گہرائیوں کو دوبارہ حاصل کرنا مقصود ہے تو فکر دینی کو از سر نو تعمیر کرنا قطعاً لازمی ہے۔ اور بہت سے مسئلوں کی طرح اس مسئلہ میں بھی سرسید احمد خاں کی دور رس نگاہ کم و بیش پیشین گوئیانہ تھی جیسا کہ آپ کو علم ہے انہوں نے اس کی بنیاد زیادہ تر ایک گزرے ہوئے عہد کے فلسفیانہ معتقدات و افکار پر رکھی ہے۔ مجھے اندیشہ ہے کہ میں آپ کے مسلم دینیات کے مجوزہ نصاب سے اتفاق نہیں کر سکتا۔ میرے

نزدیک قدیم طرز پر مسلم دینیات کا شعبہ قائم کرنا بالکل بے سود ہے اگر اس سے آپ کا یہ مقصد نہیں ہے کہ سوسائٹی کے زیادہ قدامت پسند جماعت کی تالیف قلب کیجائے جہاں تک روحانیت کا تعلق ہے کہا جاسکتا ہے کہ قدیم تر دینیات فرسودہ خیالات کی حامل ہے اور جہاں تک تعلیمی حیثیت کا تعلق ہے جدید مسائل کے طلوع اور قدیم مسائل کی طرح نو کے مقابلہ میں اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ آج ضرورت ہے کہ دماغی اور ذہنی کاوش کو ایک نئی وادی کی طرف ہمیز کیا جائے اور ایک نئی دینیت اور کلام کی تعمیر و تشکیل میں اس کو برسر کار لایا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ کام انھیں لوگوں کے ہاتھ انجام پاسکتا ہے جن میں اس کام کی صلاحیت ہے۔ مگر ایسے آدمی کس طور پر پیدا کئے جائیں۔ میں آپ کی اس تجویز سے پوری طور پر متفق ہوں کہ دیوبند اور لکھنؤ کے بہترین مواد کو برسر کار لانے کی کوئی سبیل نکالی جائے مگر سوال یہ ہے کہ آپ ان لوگوں کو انٹر میڈیٹ تک تعلیم دینے کے بعد کیا کریں گے۔ کیا آپ ان کو بی اے اور ایم۔ اے بنائیں گے جیسا کہ سرٹاس آرٹلڈ کی تجویز ہے مجھے یقین ہے جہاں تک دینیاتی افکار دماغی کے مطالعہ یا ترقی کا تعلق ہے وہ آپ کا مقصد نہیں پورا کر سکیں گے۔ دیوبند اور لکھنؤ کے وہ لوگ جو علم دینیات پر غور و فکر کرنے کا خاص لکھ رہتے ہوں ان کو میرے نزدیک قبل اس کے کہ وہ آرٹلڈ کے مجوزہ نصاب کو عبور کریں جس کو ان کی ضرورتوں کا خیال کر کے بہت مختصر کر دینا پڑے گا۔ انکا جدیدہ اور سائنس سے آشنا کر دیا جائے جدید سائنس اور خیالات کی تعلیم ختم کرنے کے بعد ان کو آرٹلڈ کے مجوزہ نصاب کے ایسے مضامین پر بکھر سنے کو کہا جاسکتا ہے جو ان کے خاص مضامین سے متعلق ہوں۔ مثلاً اسلام کے

فرقہ جات اور اسلامی اخلاق اور فلسفہ مابعد الطبیعات۔ اس تربیت کے بعد انہیں مسلم دینیات، کلام، اور تفسیر پر مجتہدانہ خطبہ دینے کے لیے یونیورسٹی فیلو بنایا جائے۔ صرف یہ لوگ یونیورسٹی میں دینیات کا ایک نیا اسکول قائم کر سکیں گے اور ہمارا مقصد نمبر ۱) پورا ہو سکے گا۔ لہذا میری تجویز یہ ہے کہ اگر آپ چاہتے ہیں کہ سوسائٹی کا قد آئندہ عنصر مطمئن ہو جائے تو آپ قدیم طرز کی دینیات کے اسکول سے ابتدا کر سکتے ہیں جیسا کہ آپ نے اپنے مراسلہ کے دفعہ نمبر ۴ میں تجویز کیا ہے مگر آپ کا نصب العین یہ ہونا چاہیے کہ آپ تدریجاً اس کے بجائے ان لوگوں کی جماعت کو کور فرما بنائیں جو میری تجویز کو وہ اسکیم کے مطابق خود اجتہاد فکر پر قادر ہوں گے۔

۳۔ ہمارا دوسرا مقصد:-

دیوبند اور لکھنؤ کے وہ لوگ جو خالص سائنٹفک تحقیقات کا مخصوص وقت رکھتے ہوں ان کو ان کے میلانات طبعی کے مطابق جدید ریاضیات، سائنس اور فلسفہ کی مکمل تعلیم دینی چاہیے۔ جدید سائنس اور حکمت کی تعلیم پورا کرنے کے بعد ان کو اجازت دے دی جائے کہ وہ آرنلڈ کا کورس پورا کریں۔ جس کو ان کی ضرورتوں کا لحاظ کر کے مختصر کر دیا جائے گا۔ مثلاً صرف اس شخص کو آرنلڈ کے ایم۔ اے کورس کا نمبر ۳ ”دنیا بے اسلام میں سائنس“ پر لکچر سننے کی اجازت دی جائے جو صرف طبعی سائنس پڑھ چکا ہے۔ اس کے بعد اسے آپ یونیورسٹی کا فیلو بناسکتے ہیں تاکہ وہ اپنا پورا وقت خاص سائنس میں دیرسچ پر صرف کرے جس کا اس نے مطالعہ کیا ہے۔

۴۔ ہماری تیسرا مقصد۔

آؤ لڑکا پورا کورس ان لوگوں کو لینے کی اجازت دینی چاہیے ہے۔ سائنس یا فلسفہ میں خاص دلچسپی نہیں رکھتے بلکہ مسلم تمدن اور جذبہ کے اصول کی عام تعلیم حاصل کرنا چاہتے ہیں مگر اسے صرف لکھنؤ اور دیوبند کے لوگوں تک نہیں کرنا چاہیے آپ کی اپنی یونیورسٹی کے ایسے لوگ جو عربی اچھی طرح جانتے ہیں۔ اسے اختیار کر سکتے ہیں مگر اس کورس میں مسلم آرٹ اور فن تعمیر بھی شامل کرنا چاہتا ہوں۔

۵۔ مسلم قانون اور تاریخ قانون

ہمیں دیوبند اور لکھنؤ سے ایسے ذہین اور طباع لوگ منتخب کر لئے جائیں جو قانون کا خاص ذوق رکھتے ہوں چونکہ قانون محمدی مسرتا سر تعمیر کی تشکیل کا محتاج ہے۔ ہم کو چاہیے کہ انھیں اصول فقہ و قانون سازی کے اصولوں کی تعلیم میں اور شاید جدید اقتصادیات اور اجتماعیات کی جامع تعلیم دینے کی بھی ضرورت پیش آئے۔ اگر آپ چاہیں تو ان کو ال۔ ال۔ بی بنائیں اور پھر آؤ لڑکا کورس پڑھنے کی اجازت دیں مگر ان کے لیے بھی کورس میں تینصاف کرنی پڑے گی۔ مثلاً ان سے کہا جائے کہ سیاسی نظریہ اسلامیہ اور اسلامی اصول فقہ کا ارتقاء وغیرہ مضامین کے لکچروں میں شریک ہوں۔ بعضوں کو وکالت کا پیشہ اختیار کرنے دیا جائے۔ دوسروں کو یونیورسٹی کی فیلوشپ

اختیار کرنے کی اجازت دی جائے کچھ اپنے آپ کو قانونی ریسرچ کے لیے وقف کر دیں۔ اس ملک میں قانون محمدی جس طریقہ سے عمل میں لایا جاتا ہے وہ بغایت تاسف انگیز ہے اور بعض دشواریاں ایسی ہیں جو صرف (مجلس قانون سازی کے) قیام سے دور ہو سکتی ہیں، مسلمان قانون داں جن کا پیشہ وکالت ہو اور جو قانون محمدی کے اصولوں پر پوری طور پر عادی ہوں وہ عدالت اور کونسل دونوں میں بحد مفید ثابت ہو سکتے ہیں۔

۶۔ مختصر امیری تجاویز حسب ذیل ہیں:-

جو نصاب سرٹاس آرٹلز نے تجویز کیا ہے میں اس کو قبول کرتا ہوں مگر پورا کورس صرف ان طالب علموں کو لینے کی اجازت ہونی چاہیے جو قانونی دنیا اور سائنس کے لیے کوئی خاص ذوق نہ رکھتے ہوں جہاں تک دنیا کی تعلیم کا تعلق ہے میں آپ کی تجویز (آپ کے خط کی دفعہ ۴) کو تسلیم کرتا ہوں مگر اُسے صرف عارضی اور استعانی حیثیت دینا چاہتا ہوں اس کی جگہ رفتہ رفتہ ان لوگوں کے لیے اور ان کے لیے جو قانون اور خاص علوم کا مطالعہ کریں گے آرٹلز کا کورس ان کی ضروریات کے لحاظ سے مختصر کرنا پڑیگا۔ یہ جانے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ ان لوگوں کے لیے جو اسلامی حکمت، ادبیات آرٹس، تاریخ، نیز دنیا کی نصاب کا نصاب اختیار کریں گے۔ جرمن اور فرینچ زبانوں کا حسب ضرورت جاننا از بس ضروری ہے۔

مکرر منسلک خط مانپ کیا جا چکا تھا کہ میں پروفیسر محمد شفیع سے

ملا جن کو آپ نے کہا تھا کہ مجھ سے علوم اسلامیہ کے متعلق تبادلہ خیال کریں ان سے گفت و شنید کا ماحصل یہ ہے۔

(۱) پروفیسر محمد شفیع میرے خیال میں دینیات کی نسبت زیادہ حامی نہیں ہیں۔

(۲) ان کا خیال ہے کہ اسلامی حکمت وغیرہ کی تعلیم کے لیے زیادہ تریبونوں کے گریجویٹوں میں سے انتخاب کرنا چاہیے معمولی یونیورسٹی تعلیم کے بعد وہ ان لوگوں کو عربی زبان و ادب کی تعلیم دینے کی تجویز پیش کرتے ہیں۔

مجھے اندیشہ ہے کہ میں ان ہردو سے اتفاق نہیں کر سکتا میری رائے میں جدید اسلامی فکرت کے لیے جدید دنیاوی افکار کی توسیع اور ترویج ضروری ہے قدیم اور جدید اصول تعلیم کے مابین اور روحانی آزادی اور عقیدہ اقتدار کے مابین دنیاۓ اسلام میں ایک کشاکش شروع ہو گئی ہے یہ ”روح انسانیت کی تحریک“ افغانستان جیسے ملک پر بھی ڈال رہی ہے۔ آپ نے امیر افغانستان کی وہ تقریر پڑھی ہوگی جس میں انھوں نے علماء کے اختیارات کے حدود متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ جدید دنیاۓ اسلام کی مختلف تحریکیں اسی نتیجہ کی لڑ لے جاتی ہیں ان حالات کے ماتحت مسلم یونیورسٹی کی حیثیت سے آپ کا فرض ہے کہ دیری سے اس وادی کی طرف قدم بڑھائیں۔ اس میں شک نہیں محتاط رہنا لازمی ہو گا اور فکر و حکمت سے اصلاح اس طور پر عمل میں لانی ہوگی کہ معاشرتی امن و سکون میں خلل نہ آنے پائے۔

رہا پروفیسر شفیع کا دوسرا خیال۔ اس کے سلسلہ میں میری رائے ہے کہ

یوہند اور ندوہ کے لوگوں کی عربی علمیت ہماری دوسری یونیورسٹیوں کے گریجویٹ
سے بہت زیادہ ہوتی ہے۔ مگر پروفیسر شفیق کا خیال ہے کہ قدیم طرز تعلیم کی وجہ سے
جو دیوبند اور ندوہ میں جاری ہے ان کے طالب علموں کا ذہنی نصب العین
نہایت تنگ ہو جاتا ہے۔ ان کو یہ تسلیم ہے کہ عربی زبان کی قابلیت ان کی بہتر
ہوتی ہے۔ میری رائے ہے کہ جو لوگ غیر معمولی روشن دل و دماغ کے ہوتے
ہیں ان کے لیے طرز تعلیم کی نوعیت کچھ بہت زیادہ اہم نہیں ہے۔ ایسے لوگوں
کا پیش ہندو کا فی (چھکیلا) ہوتا ہے اور ان میں وسعت پذیر ہونے کی کافی صلاحیت
ہوتی ہے۔ قدیم اور جدید طرز تعلیم کے محض بہترین ماخذ ایسی قدیم طرز تعلیم
کے پیداوار ہوتے ہیں۔ مزید برآں ندوہ کے بعض افراد ایسے ہیں جو پروفیسر شفیق
کے عقیدہ کی تکذیب کرتے ہیں۔

میں یہاں ایک بات اور عرض کرنا چاہتا ہوں آپ ندوہ اور دیوبند کے
لوگوں کو انٹرمیڈیٹ کے معیار تک پہنچانا چاہتے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ وہ
یونیورسٹی انٹرمیڈیٹ امتحان پاس کرنے پر مجبور کئے جائیں۔ یہاں وہ مولے
انگریزی کے کوئی دوسری زبان نہ اختیار کر سکیں گے۔ دوسرے مضامین وہ
حب ذیل مضامین سے انتخاب کر سکیں گے۔

(الف) علوم لمبی۔

(ب) ریاضیات۔

(ج) فلسفہ۔

(د) اقتصادیات۔

چونکہ ان کو انگریزی کی تعلیم محض کام چلانے کے مطابق حاصل کرنی ہوگی
 میں یونیورسٹی کے اعلیٰ امتحانات ام۔ اے اور بی۔ اے سے انگریزی کو بالکل
 حذف کر دینا چاہتا ہوں اور امتحانات میں ان کو صرف سائنس اور فلسفہ کے مضامین
 لینے کی ضرورت ہوگی۔ ابھی میں اس امر کے متعلق توجہ نہیں کر سکا ہوں کہ آیا ان کو
 بی۔ اے اور ام۔ اے کے امتحانات پاس کرنا ضروری ہوں گے۔ اس امر
 کے متعلق دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں اگر یہ طے ہو کہ ان کو یونیورسٹی کے امتحانات
 بی۔ اے یا ام۔ اے پاس کرنا نہ پڑیں گے تو یہ ظاہر ہے کہ ان کو بمقابلہ دیگر طلباء
 کے جن کو امتحان پاس کرنا ہے زیادہ وسیع پیمانہ پر مطالعہ کرنے کا موقع ملے گا۔
 مگر اس حالت میں ان لوگوں کی علمی کارکردگی پر یونیورسٹی کو خاص طور پر نگران
 رہنا پڑے گا۔

علم الانساب

"ترکی کے مشہور ادیب اور شاعر خلیل کے ایک استفسار کے جواب میں
 علامہ مرحوم نے یہ خط لکھا جس کا موضوع ترکی یونیورسٹی میں علم الانساب کا موضوع ہے"

مائی ڈیر خالد خلیل

میں آپ کو یہ خط تید سجاد (مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) کے مکتوب کے جواب میں

نکھ رہا ہوں جنھوں نے کچھ عرصہ ہو آپ کا خط یہاں اخبارات میں شائع کرایا اور خصوصاً مجھ سے ایسی تجاویز طلب کیں جو آپ کے معلمانہ مساعی و مشاغل میں معین ہو سکیں۔ میرے نزدیک قسطنطنیہ یونیورسٹی کے ادارہ دینیات کے لیے یہ ہدایت دانشمندانہ کام کیا ہے۔ اگر اسلامی علم الانساب کا کام باقاعدہ طور پر کیا گیا تو غالباً اس سے ایسے اکتشافات بروئے کار آئیں گے جن سے دنیاۓ اسلام کی بابت ترکوں کا دائرہ نظر وسیع تر ہو جائے گا اور اس طور پر ممکن ہے نوخیز نسل کا ذہنی اور روحانی نصب العین محکم تر ہو جائے علاوہ ازیں اس قسم کی تحقیقات سے انسانی علوم کے سرمایہ میں اضافہ ہوگا اور ممکن ہے نسلی خصوصیتوں کی تہیں وحدت روح کے ایسے سامان دریافت ہو سکیں جن کا اندازہ سطحی مشاہدہ سے بشکل لگایا جاسکتا ہے۔ ممکن ہے اس سے یہ حقیقت بھی براہِ نگاہ نقاب ہو سکے کہ ایشیا کی سیرت کی تشکیل میں جس کا راز اب تک ہمیں معلوم کیا جاسکا ہے۔ جہتم با نشان تا تاری نسل کی بعض اہم تر شاخیں کا رفرما رہی ہوں جو کام آپ کے پیشِ نظر ہے اس کے امکانات بے پایاں ہیں اور مجھے یقین ہے کہ آپ اپنے خطباتِ علمی سے انسانیت، اسلام اور اپنے ملک و ملت کی زبردست خدمت انجام دیں گے۔ اور کم از کم دس سال کی مستقل سعی و محنت کے بعد آپ مللِ اسلام اور ان لوگوں کے لیے جو بطریق مختلفہ ان (ملل) سے دلچسپی رکھتے ہیں ایک کلیتہً جدید نقطہ نظر مہیا کر سکیں گے۔

(۱) میں پہلے ایک عام تجویز پیش کر دوں گا۔ آپ کو ادارہ دینیات کو مشورہ دینا چاہیے کہ جتنی کتابیں (تاریخ یا اور قسم کی) یورپین اور اسلامی زبانوں میں

مختلف ممالک کے مسلمانوں کے متعلق لکھی گئی ہیں وہ ان سب کو فراہم کرے یورپین کتابوں میں سے اکثر بلاشبہ خاص اغراض کو مد نظر رکھ کر تصنیف کی گئی ہیں (مثلاً تبلیغی، سیاسی، تجارتی وغیرہ) تاہم ان کتابوں میں کہیں کہیں آپ کو اپنے مضمون سے متعلق نہایت مفید معلومات ملیں گی۔ مثلاً مارشل کی ”اسلام چین میں“ ایک مشنری نے مشنری اغراض کے لیے لکھی ہے۔ بائیں ہمہ اس کتاب کے بعض حصوں کے مطالعہ سے چینی مسلمانوں کے موجودہ نصب العین، انکی تحریکیں اور آرزوؤں کا پتہ لگتا ہے۔ مصنف نے ان کی اصلیت کے متنازعہ فیہ مسئلہ ان کی موجودہ آبادی، ان کے معابد اور ان کے ادبیات کی نوعیت سے بھی بحث کی ہے ایک دوسری مثال سٹور ڈرڈ کی تصنیف ”جدید دنیا کے اسلام“ ہے یہ ان کتابوں میں سے ہے جو جنگ عظیم کے بعد ضبط تحریر میں آئی ہیں۔ اور اس کے مصنف کا مقصد (جو انینگٹو سکیسن نسل کی برتری کا قائل معلوم ہوتا ہے) محض ایک طور کی سیاسی اشتہار بازی ہے۔ تاہم یہ ایک مفید کتاب ہے۔ کیونکہ یہ یورپین زبانوں میں لکھی ہوئی ان کتابوں کے بے شمار حوالے دیتی گئی ہے جو اسلام اور ملل اسلامیہ پر لکھی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ وہ کتابیں ہیں جن کو سیاہوں یا حکومت اٹے یورپ کے ان سیاسی نمائندوں نے فرداً فرداً بعض اسلامی ممالک پر لکھی ہیں جہاں وہ متعین تھے مثلاً برٹن اور فلیچی (عرب) گوئینو (فارس) اور ولیمیری (وسط ایشیا) یہ وہی دلہیری ہیں جس نے مرحوم سلطان عبدالحمید کو بتایا تھا کہ اسلام کے حلقہ بگوش ہونے سے قبل ترک ایک اپنے مخصوص رسم الخط کے مالک تھے یہ سب کتابیں جمع کرنی چاہئیں۔

اور اپنے خطبات کی ترتیب و تیاری میں آپ کو ان سے مدد لینا چاہیے۔ میرسر لوزک اینڈ کمپنی برٹش میوزیم لندن سے مراسلت کیجئے۔ ان کی فہرست کتب سے آپ کو معلوم ہوگا کہ یورپین مسٹر تین نے اسلامی تمدن پر کتنا زبردست ذخیرہ فراہم کیا ہے۔ اس سلسلہ میں آپ کا لائبرنگ (جرمنی) کے پروفیسر ڈاکٹر فشر سے مراسلت کرنا بھی فائدہ سے خالی نہ ہوگا۔ میرا خیال ہے وہ آپ کے مضمون کے متعلق قیمتی مشورہ دے سکیں گے۔ اگر آپ خود ان سے واقف نہیں ہیں تو خط میں میرا حوالہ دیدیجئے گا۔ اسی سلسلہ میں ڈاکٹر زیمر کا بھی نام لونا جو تاہرہ میں ایک امریکن مشنری ہیں وہ اسلام کی مخالفت میں ایک نہرہبی رسالہ (مسلم ورلڈ) کی ادارت بھی کرتے ہیں، لیکن انھوں نے متعدد کتابوں اور مضامین کی صورت میں ملل اسلامی پر بہت کچھ لکھا ہے۔ گذشتہ سال وہ لاہور آئے تھے اور انھوں نے جرمن میں بھی ایک کتاب دکھائی تھی جس میں اسلام اور ملل اسلام پر جو کچھ لکھی گئی ہیں ان کے عنوانات درج تھے۔ میں اس کے مصنف کا نام بھول گیا مگر یہ آسانی سے دریافت ہو سکتا ہے اگر آپ ڈاکٹر زیمر کو لکھیں تو وہ آپ کو بتا دیں گے۔ یہ کتاب حال ہی میں شائع ہوئی ہے۔ اور اس سے اغلب آپ کو ایسی کتابوں کے نام ملیں گے جو آپ کے مضمون سے متعلق ہیں۔

پروفیسر ہاروٹزر (فرینکفورٹ، جرمنی) سے بھی مشورہ کیا جاسکتا ہے۔

(۲) تصریحاً میں مشورہ دوں گا کہ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام مستقل طور پر

پیش نظر رہے۔ اس میں آپ کو اسلامی ممالک مثلاً افغانستان، بلوچستان، کشمیر وغیرہ پر اور ان کی نسلی و نسبی خصوصیتوں پر مضمون ملیں گے فارس کے

تعلق ہیں۔ Memoir Sir, L. Ethnographie

De La Perse

Nicolas De Khanek off (Foris 1866)

کے مطالعہ کا مشورہ دوں گا۔ یہ کسی قدر پرانی کتاب ہے مگر اس سے آپ کو اپنے کام کی نوعیت اور ترتیب کا ایک عام اندازہ ہو جائے گا۔

(۳) جہاں تک آپ کے خطبات کی ترتیب کا تعلق ہے۔ میں حسب ذیل مشورے دینا چاہتا ہوں۔ شروع میں دو ایک خطبے ہوں جن میں حسب ذیل امور پر بحث ہو۔

(الف) علم و خائف الاعضاء کے نقطہ نظر سے نسل کی حیثیت۔

(ب) وہ اسباب جن سے نسلوں کی تفریق پیدا ہوئی۔

(ج) کیا مذہب ایک نسل ساز عنصر ہے؟ بذاتہ میں محسوس کرتا ہوں

کہ ہے۔ تفریق لسانی کے باوجود کیا عالم اسلام کی ادبیات ایک مشترک پیش ہذا کی حامل ہیں؟ بحیثیت مجموعی میرا خیال ہے کہ ایسا ہے۔

(د) اسلامی نسلوں کا ایک سرسری جائزہ۔

(۱) سامی۔

(۲) عرب۔

(ب) افغانی اور کشمیری (کیا یہ عبرانی ہیں؟)

(۲) آریائی۔

(۴) ایرانی۔

(ب) ہندی مسلمان۔ یہ مخلوط النسل ہیں۔ آریائی عنصر غالب ہے۔ جاٹ اور راجپوت، جیسا کہ بعض مصنفین کا خیال ہے۔ شاید تاتاری ہیں۔
(۳) تاتاری۔

(د) وسط ایشیا کے تاتاری۔

(ب) منگوین (کاشغری اور تبتی)

(ج) چینی مسلمان۔

(د) عثمانی ترک۔

(۴) حبشی اور ہریری۔

(د) علم الانساب کے اغراض و مقاصد۔

(۴) میری رائے ہے کہ شمال کے طور پر افغانوں پر خطبات کا ایک سلسلہ شروع کیا جائے۔

خطبہ اول

افغان۔ افغانستان میں نسلوں کا غلط فط۔ فارسی بولنے والے افغان اور پشتو بولنے والے افغان۔ کیا پٹھان۔ اور افغان میں کوئی چیز باہر الاتیاز؟ کیا افغانی عبرانی ہیں؟ اپنی اصلیت کے متعلق ان کی اپنی روایات۔ کیا پشتو زبان میں عبرانی الفاظ ملتے ہیں۔ کیا وہ ان یہودیوں کے خلاف میں جن کو ایرانی کسریٰ نے اسیرین کی غلامی سے نجات دلائی تھی۔ جدید افغانستان کے بڑے قبائل۔ ان کی تخمینہ آبادی۔

خطبہ دوم۔

افغانوں کے اسلام لانے کے زمانہ سے ان کی سیاسی تاریخ پر سرسری تبصرہ۔

خطبہ سوم۔

افغانوں کو متحد کرنے کی جدوجہد۔

(۱) مذہبی پیروشن اور ان کے اخلاف۔

(ب) سیاسی۔ جنوا افغان۔ شیرشاہ سوری جس نے افغانان ہند کو

متحد اور عارضی طور پر حکومت مغلیہ کو برطرف کر دیا تھا۔ افغانیوں کو متحد کر دینے کے متعلق اس کے مخصوص خیالات تھے اور اس نے قبیلہ واراناموں کو نظر انداز کر دیا تھا۔ اس کی تگ و دو کا صرف ہندوستان تک محدود ہونا۔

(ج) خوشحال خاں کھٹک۔ سرحدی افغانوں کا زبردست سپاہی

شاعر جس نے ہندوستان کے مغلوں کے خلاف افغان قبیلوں کو متحد کرنا چاہا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ افغان عبرانی النسل تھے۔ اس نے بالآخر شہنشاہ اوزبک سے شکست کھائی اور کسی ہندی قلعہ میں قید کر دیا گیا۔ افغانوں کا شاید

اولین قومی شاعر تھا۔

(د) احمد شاہ ابدالی۔

(ه) مرحوم امیر عبدالرحمن خاں موجودہ امیر اور ان کی افغانوں

میں قومی تشخص پیدا کرنے کی جدوجہد۔

خطبہ چہارم۔

افغانوں کے فضائل ان کا رسوم اور مجالس۔

خطبہ پنجم۔

موجودہ افغانی تمدن۔ ان کی قدیم اور جدید صنعت و صنعت۔ ان کی ادبیات۔ ان کی آرزوؤں اور حوصلہ مندوں کی ترجمان کی حیثیت سے۔

خطبہ ششم۔

افغانی نسل کا مستقبل۔

(۵) آخر میں ایک نہایت اہم تجویز پیش کرنا چاہتا ہوں۔ گو اس کا تعلق اس خط کے مضمون سے نہیں ہے ادارہ دینیات کو چاہیے کہ دینیات کی ایک پرونیس شپ قائم کرے جس پر کسی ایسے شخص کو متعین کیا جائے جس نے اسلامی دینیات اور جدید یورپین فکر و تصور کا مطالعہ کیا ہو تاکہ وہ مسلم دینیات کو افکار جدید کا ہمدوش بنا سکے۔ قدیم اسلامی دینیات کے (جس کا اخذ زیادہ تریونانی حکمت و فکر تھا) تار و پود بکھر چکے ہیں۔ اب وقت آگیا ہے کہ اس کی شیرازہ بندی کی جائے۔ ترکی کو چاہیے کہ جب طور پر وہ اور معاملات میں پیش قدمی کر رہی ہے اس معاملہ میں بھی پیش قدمی کرے۔ یورپ نے عقل و الہام کو ہم آہنگ بنانا ہم سے سیکھا ہے۔ وہ اپنے دینیات کو موجود فلسفہ کی روشنی میں از سر نو تعمیر کرنے میں ہم سے بہت آگے نکل گیا ہے۔ اسلام جو عیسائیت سے ہمیں زیادہ سادہ اور عقلی مذہب ہے۔ اس شعبہ میں کیوں بے حس و حرکت رہے ادارہ دینیات کو ایک جدید علم کا مکیطج ڈالنی چاہیے۔ اور ترکی کی نوخیز نسل کو جمہوریورپ کی لاندہ ہیت سے محفوظ و مصنون کر لینا چاہیے

مذہب قوم میں ایک متوازن سیرت پیدا کرتا ہے۔ جو حیات ملی کے

مختلف پہلوؤں کے نیے بیش بہا ترین سرمایہ کی حیثیت رکھتا ہے بحیثیت
 بحرئی یورپ نے اپنے باشندوں کی تعلیم و تربیت میں سے مذہب
 کا عنصر حذف کر دیا ہے۔ اور کوئی نہیں بتا سکتا اس کی اس بے لگام
 "انسانیت" کا کیا حشر ہو گا۔ شاید ایک نئی جگہ کی شکل میں وہ اپنی ہلاکت
 کا باعث خود ہو۔



ڈاکٹر میر ولی الدین

ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی (الک)

پروفیسر فلسفہ، جامعہ عثمانیہ

مسلمان کی زندگی اور اقبال

”بتاؤں تجھ کو مسلمان کی زندگی کیا ہے؟ یہ ہے نہایت اندیشہ و کمال جنوں
حقائق ابدی پر اساس ہے اس کی یہ زندگی ہے نہیں ہے طلسمِ افلاطون“
(اقبال)

مسلمان کی زندگی اقبال کی نگاہ میں ”نہایت اندیشہ و کمال جنوں“
ہے؛ ”اندیشہ“ نام ہے فعلیتِ عقل کا اور ”جنوں“ نام ہے ”شدتِ محبت“
کا۔ مومن کو حق تعالیٰ سے شدید محبت ہوتی ہے۔ الذین آمنوا واشتد حباً للہ
اور جب اس کی عقل حبِ الہی کے نور سے اپنی شمع کو روشن کر لیتی ہے تو اس کی
فعلیت کے نتیجہ کے طور پر ”نہایت اندیشہ“ کا ثمر حاصل ہوتا ہے کیونکہ اور مسلمان
لے پیدا ہے فقط طلقہء ارباب جنوں میں وہ عقل کو پا جاتی ہے شعلے کو شر سے

کی زندگی کا تار و پود ہی اندیشہ و جنوں ہوتے ہیں! ہمیں اس زندگی پر ایک
فائر نظر ڈالنی ہے اور اس کے اجزائے ترکیبی کی تحلیل کرنی ہے تاکہ وضاحت
کے ساتھ معلوم ہو جائے کہ نہایت اندیشہ کے عناصر کون سے ہیں اور "کمال
جنوں" کے اجزاء کون سے؟ ح

ہشدار کہ رہ خود بخود گم نہ کنی!

جنون نام ہے عشق کا اور عشق اقبال کی اصطلاح میں اس
کمال جنوں | سوا کچھ نہیں کہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ
کو بے دلیل و بے برہان "از روئے جان" ایسا ماننا کہ جسم خاکی سے بے جان
آئے لگے۔

عاشقی توحید را بر دل زدوں و انجھے خود را بہر شکل زدوں!
"عاشق"، "اللہ مست"، "و خود گزین"، "اپنے دیوانہ پن"، و
"جنون" کی شدت میں "یقین"، و "عزم" کے ساتھ اللہ ہی کو الہ ماننا ہے
اور غیر اللہ کی الوہیت سے اپنے دل کو خالی کر لیتا ہے؛ اس کے لیے صرف
اللہ ہی الہ ہیں، اسی کے الہ صرف اللہ ہی ہیں؛ وہ تمام پیغمبروں کے اس
متفقہ پیام کو کہ "یا قوم اعبدوا اللہ ما لکم من الہ غیرہ" کہتے ہوئے

لہ لا الہ بگو از روئے جان تا ز اندام تو آید روئے جان
بلکہ اے قوم تم اللہ ہی کی عبادت کرو کہ اس کے سوا تمہارا کوئی اللہ یا معبود نہیں۔
عہ خروئے کہ بھی دیا لا الہ تو کیا حاصل دل و نگاہ مسلمان نہیں تو کچھ بھی نہیں

پر پیچ و تاب خوردگر چہ لذتِ دگر است

یقینِ سادہ دلاں بہ ز کتبائے دقیق؛

بے دلیل و برہان دل سے ماننا اور زبان سے اس کا اقرار کرنا ہے؛

اس کا یہ یقین نتیجہ ہے حق تعالیٰ سے شدتِ حب کا، عشق کا، اور عشق کے

فرمان پر وہ اپنی جان شیریں سے بھی دریغ نہیں کرتا۔

عشق اگر سرماں دہد از جاں شیریں ہم گزند

عشق محبوب است و مقصود است بہاں مقصود (اقبال)

حق تعالیٰ کو 'الہ' ماننے کے جانتے ہو کہ کیا معنی ہیں؟ 'الہ' اسم صفت ہے

اور اس کے معنی باجماع اہل علم معبود و رب کے ہیں اور قرآنِ حسین کی آیات

اس امر پر دلیل ہیں۔ و هو الذی فی السماء الہ و فی الارض الہ یعنی

وہی ذاتِ پاک آسمان و زمین کی معبود ہے؛ اُم الہ غیاث اللہ، بیستِ جان

اللہ عسما یشی کون۔ یعنی کیا اللہ کے سوا ان کا کوئی معبود ہے؟ جب

حق تعالیٰ ہی معبود و رب ہیں تو مومنِ ذلت و فقر کی نسبت صرف حق تعالیٰ ہی سے

جوڑا ہے، ان ہی سے نفع ضرر کی توقع رکھتا ہے، یہی ہے عبادت کا مفہوم؛

عبادت نام ہے غایتِ تذلل کا یعنی نہایت درجہ کی خاکساری و نیاز مندی کا،

اٹھا ر ذلت کا؛ میرا یہ سرا اگر جھک سکتا ہے تو بس میرے خالق، میرے رب،

میرے مالک و حاکم میرے معبود ہی کے آگے جھک سکتا ہے اور غیر کے سامنے

ہرگز نہیں جھک سکتا۔

ماسوی اللہ را مسلمان بندہ نیت پیش فرعونے سرش اگلند نیت (اقبال)

حق تعالیٰ کے آگے اٹھا رذلت کی وجہ کیا ہے؟ میں فقیروں، محتاج ہوں، میرا معبود غنی ہے قوت و اقتدار سے متصف ہے، علم و حکمت سے موصوف ہے، رب ہے، پالنے والا ہے، معین ہے، استعان ہے، استعانت ہی کی خاطر میں اس کے سامنے اٹھا رفق و عبودیت کر رہا ہوں اور جانتا ہوں سارا عالم فقیر ہے، مرلوب ہے اور میرا معبود ہی غنی و حمید ہے رب ہے، میں اس کا فقیر ہو کر سارے عالم سے غنی ہوں، میرا یہ احساس کہ میں اس شہنشاہ کا در یوزہ گر ہوں جس کے در یوزہ گر سارے شاہ و گدا ہیں، میرے ”کاسہ در یوزہ“ کو ”جام جسم“ کر دیتا ہے اور سارے عالم سے بے نیاز! ۵

مرد حق ایت بے نیاز از ہر مقام نئے غلام اور انہ اوکس را غلام
بندہ حق مرد آزاد است و بس ملک و آئینش خدا داد است و بس!
رسم و راہ و دیں و آئینش ز حق زشت و خوب و تلخ و نوشینش ز حق
(اقبال)

میں کفی باللہ و کیلا کہہ کر عبادت و استعانت کے نقطہ نظر سے ماسوی اللہ سے کٹ جاتا ہوں اور ذل و انقیاد کی نسبت، بندگی و عبودیت کا رشتہ صرف اللہ ہی سے جوڑ لیتا ہوں، اب کائنات کی بڑی سے بڑی قوت بھی میرے لیے نہ امیدوں کا مرکز بن سکتی ہے اور نہ خوف و ہراس کا سبب، ان سب کا فقر، ان سب کی ذلت، وہی چارگی و بے بسی میری نظروں میں ہویدا

لے چوں مقام عجدہ محکم شود کاسہ در یوزہ جام جسم شود

و آشکارا ہو جاتی ہے ۷

مردِ حرمِ محکم زورِ دِ لا تخف
ما بیدار سرِ مجیب او سرِ کھف
مردِ حر از لا الہ روشن ضمیر
می نہ گرد و بندہ سلطان دیر
بائے خود را آں جہاں محکم ہند
بنض رہ از سوز او بر می جہد
جان او پائندہ تر گرد و ز موت
بانگ تکبیرش ہر دل از حرف صوت
(اقبال)

ہنایت جنون یا عشق یا توحید الہیت کا پہلا حکم توحید معبودیت ہے جس کی رو سے حق تعالیٰ ہی مالک و حاکم قرار پاتے ہیں اور مستحق بندگی و عبادت ٹھہرتے ہیں، ہمارا سرِ حقیقی مالک و حاکم ہی کے سامنے بکمال عجز و عبودیت جھکتا ہے جس کے آگے ساری کائنات بچو اے اتی الرحمن عبد اسرنگوں ہے اور دوسرا حکم توحید ربوبیت ہے جس کی رو سے حقیقی فاعل حق تعالیٰ ہی قرار پاتے ہیں؛ وہی خالق ہیں، وہی نافع و ضار ہیں، وہی غنی کرتے ہیں اور وہی فقیر کرتے ہیں و اندہ ہوا غنی و افتیٰ وہی رلاتے اور مہنساتے ہیں و اندہ ہوا ضحک و ابکی، ہمارا ہاتھ ان ہی کے آگے دراز ہوتا ہے اور ان ہی سے ہم مدد و اعانت کے لیے درخواست کرتے ہیں؛ غنی کی فیکری ہمیں ساری کائنات سے بے نیاز اور غنی کر دیتی ہے؛ یا بقول اقبال ہمیں ”فقرِ غیور“ سے مالا مال کر دیتی ہے؛

یہ ایک سجدہ جسے لوگراں سمجھتا ہے
(اقبال) ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات

حق تعالیٰ کی معبودیت و ربوبیت پر یہ یقین، یہ ایمان مومن کے قلب کی گہرائیوں میں ممکن ہوتا ہے، اس کے تحت الشعور نفس میں جاگزیں ہوتا ہے رگوں میں خون کی طرح دوڑتا رہتا ہے۔ علم الیقین کے درجے سے گزر کر عشق کے باعث حق الیقین کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے اور ہم میں ایسی شخصیت کی تخلیق کرتا ہے جس کا مقابلہ کائنات کی کوئی قوت نہیں کر سکتی۔ وہ محض شخصیت Personality نہیں۔ قانونِ الہی Principles ہوتا ہے۔

اسی لیے اقبال لا الہ الا اللہ کو ”نقطہ اودارِ عالم“ اور ”انتہائے کارِ عالم“ ٹھہرتے ہیں اور وجدانگیرانِ فنا میں اس کو لبِ بیضا کی جان قرار دیتے ہیں۔

لبِ بیضا تن و جاں لا الہ ساز مارا پردہ گرداں لا الہ
لا الہ سرمایہ اسرارِ ما پردہ بند از شعلہ افکارِ ما
حرفش از لب چوں بدل آید بھی زندگی را قوت افزا ید بھی!
(اقبال)

اور عاشق مجنوں کی زندگی کا واحد مقصد اسی کلمہ کا نشر و تبلیغ ہے جس کو پیش کر کے اس کے محبوب نے کفار مکہ سے کہا تھا کہ اگر تم اس کلمہ کا اقرار کرو تو تمام عرب تمہارا مطیع ہو جائے اور سارا عجم تمہاری خدمت گزاری کرنے لگے۔ صد نو اور اوری چو نوں در تن رواں خیز و مضر ابے بہ تا رہ اور ساں
زانکہ در تبکیر راز بود تست حفظ و نشر لا الہ مقصود تست

لے نقطہ اودارِ عالم لا الہ انتہائے کارِ عالم لا الہ

”انہ خیزد بانگِ حق از عالمی گز مسلمان نیبا سائی دمی
نکمتہ سبحانِ راصلائے عام دہ از علوم آئیئے پیغام دہ !
”اعمالِ حیات“ یا قلب کی گہرائیوں میں ”توحید“ کے اثر جانے کے

بعد یا بقول اقبال عشق کا رنگ چڑھ جانے کے بعد اب مسلمان (مومن جانناز)
خود کو مشکلاتِ حیات میں گرفتار کرتا ہے، ”بارِ فرائض“ کو سر پر اٹھاتا ہے۔
”مہ و پرویں کی تسخیر“ کیلئے۔ ”ربحیری آئین“ اختیار کرتا ہے، اللہ اور
رسول کی اطاعت اختیار کرتا ہے اور نفس و ہویٰ کی اطاعت کو ترک کرتا ہے۔

یہ جنوں کا دوسرا جزو ہے؛ بے دلیل و بے برہان ”از روئے جان“ علمِ حق
کی، جس کی تفصیل قرآنِ مبین اور سنتِ رسول میں دی گئی ہے اور جس کا
دوسرا نام ”شرع“ ہے، اتباعِ اختیار کرتا ہے۔ اتباعِ حق و اتباعِ رسول الہی
کا نام اتباعِ شریعت ہے۔ یہ علم اللہ کا استعمال ہے اور علمِ نفس یا ہویٰ کا ترک
کرتا ہے۔ ہویٰ یا خواہشاتِ نفسی کی اتباعِ ضلالت و ہلاکت کا باعث ہوتی ہے
لو تتبع الھوی فی ضلالت عن سبیل اللہ (پہ ۷) و اتبع

ھوٰہ فاترذی (پہ ۱۰) جس نے ہویٰ کو اپنا الہ بنایا یعنی اس کی
پیروی کے باوجود اپنے علم کی بے پایاں وسعت کے وہ گمراہ ہوا۔ اضریت من
اتخذ الھوٰہ و اضل اللہ علی علم (پہ ۱۹) اسی لیے
اقبالِ علمِ حق کے استعمال پر زور دیتے ہیں جو ان کے الفاظ میں ”شریعت کے
سوا کچھ نہیں“۔

علمِ حق غیر از شریعت یہ حق نیست اصلِ سنت جز مجتہد یہ حق نیست

باتو گویم ستر اسلام است شرع شرع آغاز است و انجام است شرع؛
 اس شرع سببین کی پابندی اور اتباع مسلمان کی زندگی میں "کمال
 جنوں" یا "شدتِ حب" کا نتیجہ ہے بھکت و عشق و جنوں ہی پر اس کی اساس
 ہے۔ ع اصل سنت جو محبت پہنچ نیست
 اس کی تاکید صاحب جنوں اقبال سے سنو۔ ۵

غنچہ از شاخسار مصطفیٰ گل شوا از باد بہار مصطفیٰ
 از بہارِش رنگ و بو باید گزنت برہ از خلی او باید گزنت
 نطرتِ سلم سراپا شفقت است در چہاں دست و زبانش رحمت است
 آنکہ ہتاب از سر انگشتش دو نیم رحمت او عام است و اخلافتش عظیم
 از مقام او اگر دور استی از میان معشر نیستی؛
 نژادِ نو کے "روشن و داغ" مسلمان زادہ کو جو اقبال کی نظیریں برابر
 تجلی افروز تھے ہے، اور جو "وہاں کے عمارت گروں" کی محض ایک "تعمیر"
 ہے یا جو "بیگانہ ز خود و دستِ فرنگ" ہے جو خود "علمت آباد" ہے اور جس کا
 "ضمیر بے چراغ" ہے، مخاطب کر کے اس سلسلہ میں اقبال نے خوب تہدید کی ہے
 اولاً فلسفیوں اور شاعروں اور لیکر کے فقر دنیا پرست فقیہوں سے اس کو

۱۔ ایس مسلمان زادہ روشن و داغ علمت آباد ضمیرش بے چراغ
 ۲۔ تیرا وجود سراپا تجلی افروز تھے کہ تو وہاں کے عمارت گروں کی ہے تعمیر
 ۳۔ ایس بیگانہ ز خود ایس دستِ فرنگ نان جو می خواہد از دستِ فرنگ

توڑتے ہیں کیونکہ ان کی باتوں میں "لذتِ نظر" نہیں ملتی، وجدان کی شامانہ بدلت
 نہیں ملتی، یافت و تحقیق کی چاشنی نہیں ملتی ہے

گزار از آنکہ ندید است و جز بجز ندید سخن در از کتبد و لذتِ نظر ندید
 شنیدہ ام سخن شاعر و فقیہہ و حکیم اگرچہ نخل بلند است برگِ دبر ندید

پھر اس کی بغیرت دینی کو ابھارتے ہیں، اس کو خوابِ ادعاست سے
 جگاتے ہیں، اس کے جذبہ حریت کو اپیل کرتے ہیں، "علمِ غیروں کو غیر کی
 غلامی سے اس کو شرم دلاتے ہیں، اس کی "عینیت" و ماہیت کو یاد دلاتے
 ہیں، اس کے خودی کے احساس کو بیدار کرتے ہیں، ان کے الفاظ سے ان
 مسلمان زادوں میں بھی جن میں "عشق کی آگ" بجھ چکی ہے اور جو "راکھ کا
 ڈھیر" بن چکے ہیں، دینی حیت کی چنگاریاں بھڑک اٹھتی ہیں۔ مٹاتے ہیں۔
 علمِ غیروں کو خودی اندوختی روئے خویش از غارِ اش و فرختی
 ارجمندی از شعارش می بری سن ندانم تو تومی یا دیگر می
 عققل تو زنجیری افکار غیر در گوی تو نفس الزمار غیر
 بر زبانست گفتگو با ستعار در دی تو آرزو با ستعار
 قمریانت را نواہا خواستہ سروہایت را قباہا خواستہ
 بادہ می گیری بجام از دیگران جام ہم گیری بجام از دیگران

۱۔ بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے

مسلمان ہندو راکھ کا ڈھیر ہے

آفتاب استی کے درخو دنگر از بخوم دیگران تابے محسّر
تا کجا طوبیہ چراغ محصلے ز آتش خود سوزاگر داری دے !

یعنی کفار و مشرکین کے ان علوم کو جو ابطال حق و احقاق باطل کرتے
ہیں تو نے شوق سے سیکھا اور اپنے قلب میں ان کو ذخیرہ کر رکھا ہے، ان کا
اثر تیرے چہرہ پر نمایاں ہے، اسی آئین سے تیرا چہرہ دمک رہا ہے اب تو پہچان
نہیں پڑتا کہ تو تو ہے یا کوئی اور ! تیری عقل اغیار کے افکار کی قیدی ہے۔ تیرے
گلے میں یہ سانس بھی تیرا نہیں غیر ہی کا ہے ! تیری زبان پر جو گفتگو جاری ہے
وہ بھی غیروں کی زبان میں ہے، تیرے دل میں جو آرزوئیں پیدا ہو رہی ہیں
یہ بھی اجنبیوں کی ہیں، ان ہی سے مستعار لی گئی ہیں، تیری اپنی نہیں لیکن
تو نے ان کو اپنا بنا لیا ہے، تیرے ساغر میں شراب بھی دوسروں ہی کی ہے بلکہ
تیرا ساغر بھی تیرا نہیں دوسروں ہی کا ہے ! ذرا اپنی حقیقت کی طرف نظر ڈال
تو آفتاب عالم تاب ہے، بے شک دوسروں کے نجوم سے روشنی کو مستعار
لینا زیبا نہیں !

تو آئینہ جہاں نہائی درت ہمہ جہاں مثل !
آیات جمال در بائی در شان تو گشت منزل
اے زبدہ عقل و مفصل اے در تو مفصلات مجمل

تیرے قلب میں تو وحید کا جلوہ چاہیے، تیرے قلب سے غیر اللہ کی بت
دربو بیت فنا ہو جانی چاہیے اور اللہ ہی کی معبودیت و ربوبیت سے تیرے
قلب کو منور ہونا چاہیے۔ تیرے قدم اتباع سنت مطہرہ میں گامزن ہونے چاہئیں

اسی نور عرفان سے تیری زندگی کی ساری ظلمتیں دور ہونی چاہئیں، تو حق تعالیٰ
ہی کے نور میں منتفع ہو کر رہ۔ اسی قلعہ میں محصور رہ، یہ وہ نور ہدایت ہے جس کو
عقل از خود حاصل نہیں کر سکتی۔ ان ہدی اللہ ہوا ہل دی؛

دل ز غیر اللہ بہ پروا نہ اے جواں ایں جہان کہنہ در باز اے جواں؛
تا کجا بے غیرت دیں زیستن؟ اے سلماں مردن است ایں لیستن؛
مرد حق باز آفریند خویش را جز بہ نور حق بہ بیند خویش را
بر عیار مصطفیٰ خود را زند تا جانے دیگرے پیدا کند
(اقبال)

بس دین کا خلاصہ ہی ہے تو حید و اتباع شریعت و اجتناب از وقوع
در بہادے بدعت، ان کی اصل محبت عشق یا جنوں کے سوا کچھ نہیں، مسلمان
کی زندگی میں "کمال جنوں" کے عناصر بھی ہیں اور بس۔
بے غم عشق تو صد حیف ز عمرے کہ گزشت
پیش ازین کاش گرفتار غمت می بودم
(لا اعلم)

(۲) نہایت اندیشہ | مسلمان کی زندگی کا دوسرا اہم جزو اندیشہ یا تفکر و
تامل ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تفکر تباہ ہو گا وحی الہی کا
اسی نور کی ہدایت میں اس کے قدم اٹھیں گے۔ اسی لیے اقبال نے خاص طور پر
یہ بات صاف کر دی ہے کہ عقل وہی مستند ہے جو "ارباب جنوں" یا اہل عشق
کی عقل ہے، جس کی ہدایت نور وحی کر رہی ہے۔

پیدا ہے فقط حلقہٴ ارباب جنوں میں

وہ عقل کہ پا جاتی ہے شعلے کو شر سے

قرآن کریم میں تامل و تفکر، عبرت و تدبیر، نظر و تذکر کی بہت ترغیب آئی ہے اور حدیث میں ایک ساعت کے تفکر کو ساٹھ برس کی عبادت سے بہتر بتایا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم ہوا ہے قل انما اعطکمہ بنو احد تان تقوا موللہ مثنی دفرا دی شمر تفکر و (پ ۲۶) یعنی آپ ان کے کہنے کہ میں تم کو صرف ایک بات سمجھاتا ہوں وہ یہ کہ تم خدا کے واسطے کھڑے ہو جاؤ، دو دو اور ایک ایک پھر سوچو۔ حق تعالیٰ منکرین کی تعریف فرماتے ہیں:۔
و یتفکرون فی خلق السموات والارض دینا ما خلقت هذا باطلا (پ ۱۱۶) آسمان و زمین کے پیدا کرنے میں غور و فکر کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار آپ نے ان کو لایعنی پیدا نہیں کیا۔

تفکر، معروف قضا یا سے تیسری معرفت کے حاصل کرنے کا نام ہے۔ اگر تم کسی نبرد رگ سے یہ بات سلو کہ آخرت "اولی بالایشار" قابل ترجیح ہے۔ اور اس کی تصدیق کر کے بغیر حقیقت امر کی بصیرت حاصل کرنے کے ایشار آخرت کے لیے عمل کرنے لگو اور مجرد قول پر اعتماد کر لو تو یہ تقلید ہے عرفان نہیں لیکن اگر یہ پہچان لو کہ چیز "القی" ہے یعنی باقی رہنے والی ہے وہ قابل ترجیح ہے اور چونکہ آخرت کی زندگی "القی" ہے لہذا وہی قابل ترجیح ہے تو یہ نتیجہ دو معرفتوں

لے ساعت خیر من عبادۃ سبعین سنۃ (الدیلمی وردی ابو شیخ سن حدیث ابو ہریرہ رض)

قضایا کو ذہن میں مستحضر کرنے ہی سے حاصل ہوگا، اور منطقیوں کی زبان میں
 ”احضار معرفتین، سابقین“ وسیلہ ہوتا ہے معرفت ثالث کا اور اسی احضار
 کو ذہن میں مستحضر کرنے کو ”تفکر“ اعتباراً ”تذکر“ نظر ثانی یا تدبیر کہتے ہیں۔
 اسی معنی میں تفکر کبھی ہے افوار کی، آغاز ہے بصیرت کا، جال ہے
 حصول علوم کا اور آلہ ہے جلب معارف کا! تفکر و تدبیر سے کام لینے والے
 انسان کے لیے ہر شے آئینہ عبرت ہے۔

اذا المرء كانت له فكرة
 ففی حل شیء له عبرة

تفکر کا ثمرہ علوم بھی ہیں اور احوال بھی اور اعمال و افعال بھی لیکن
 اس کا خاص ثمرہ علم و معرفت ہے۔ جب قلب میں نور معرفت کا دخول ہوتا ہے
 تو اس کا حال بدل جاتا ہے۔ اسی لیے سقراط علم صحیح پر اس قدر زور دیتا تھا
 جب قلب کا حال بدلتا ہے تو لازماً اعمال جو ارجح بھی بدلتے ہیں نفسیات
 کا ایک کلی قانون ہے کہ عمل تابع حال ہوتا ہے اور حال تابع علم اور علم تابع
 فکر! لہذا فکر اصل و مبدع ہے تمام محاسن و خیرات کا!
 علماء و نفسیات نے اس قانون کو ایک دو سرے طریقے سے پیش کیا ہے
 فکر ہی سے مقاصد و غایات کا تعین ہوتا ہے، مقاصد کو دار یعنی اعمال و افعال

لہ جب انسان کو فکر کا ملکہ حاصل ہوتا ہے تو ہر شے سے اس کو
 عبرت حاصل ہوتی ہے۔

نہو رہے ہوتے ہیں۔ افعال ہی کی فکر اسے عادت قائم ہوتی ہے۔ عادات کی ترتیب و تنظیم سے سیرت تشکیل پاتی ہے اور سیرت ہی سے ہماری قسمت کا تعین ہوتا ہے۔ جیسی سیرت ویسی قسمت، لہذا جیسے افکار و خیالات ویسی ہی کائنات۔ ح

تو جہانے بر خیا لے ہیں رواں (رومی)
 انا عند ظن عبدی لی! دیکھو تفکر ہی پر کردار و سیرت کا مدار
 نظر آتا ہے، لہذا اس کی اہمیت ظاہر ہے! اسی لیے عارف رومی نے فرمایا ہے یہ
 اے برادر تو ہمیں اندیشہ مابقی استخوان و ریشہ
 گر گلست اندیشہ تو گلشنی در بود خارے تو ہمہ گلشنی!
 اقبال مسلمانوں کو کورانہ تقلید سے منع کرتے ہیں اور تفکر و
 تدبیر کی ترغیب دیتے ہیں۔

از مسلمان دیدہ ام تقلید وطن ہر زماں جانم بلرزد در بدن
 است مسلم ز آیات خدا است اصلش از ہنگامہ قلوب ابلی است
 از اجل ایں قوم بے پرواستی استوار از سخن نزولناستی
 بلاشبہ زمین و آسمان کی تخلیق میں اور رات دن کے اختلاف
 میں اہل عقل کے غور و فکر کے لیے بے شمار دلائل اور نشانیاں ہیں:-
 ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنہار

لایات لاولی الابابۃ۔ اس کی تفسیر اقبال یوں کرتے ہیں۔

یہ کائنات چمپاتی نہیں ضمیر اپنا

کہ ذرہ ذرہ میں ہے ذوق آشکارائی

کچھ اور بھی نظر آتا ہے کاروبار چھل

نگاہ شوق اگر ہو شریک بنیائی

”بنیائی“ یا نفوذ و تعسک کے ساتھ وحی الہی کی ہدایتوں سے روشن کردہ قلب بھی ہو تو ہر شے میں جہت حق نظر آنے لگتی ہے۔ دیکھو ہر شے مخلوق ہے۔ ”مسلمان“ جس کی زندگی میں اندیشہ و فکر کا عنصر نہایت قوی ہوتا ہے مخلوق کو دیکھ کر اپنے ذہن کو خالق کی طرف منتقل کرتا رہتا ہے۔ اس طرح ہر طرف اس کو حق تعالیٰ ہی کا جلوہ نظر آتا ہے اور وہ ایسا تو لو افخم وجہ اللہ کی تصدیق کرنے لگتا ہے۔ جب اس کی توجہ شی کی سبلی جہت سے ہٹ کر جہت حق کی طرف مرکوز ہو جاتی ہے تو اس کے قلب میں حق تعالیٰ کی یاد قائم ہو جاتی ہے۔ اس کا معروض فکر اب شے نہیں حق ہوتا ہے اور ان انوار سے اس کا قلب معمور ہونے لگتا ہے جو وجہ اللہ کی طرف رخ کرنے سے حاصل ہوتے ہیں فکر و نظر کے اسی اصول کو پیش نظر رکھ کر جامی سامی نے فرمایا تھا۔

گردِ دل تو گلِ گزرِ دگلِ باشی درِ بلبسِ بقرا رِ بلبسِ باشی !!
توجہِ وی و حقِ کل است گردِ روزِ چند اندیشہِ کل پیشہِ کنی کلِ باشی

اس عقل کو جس کا نتیجہ اس قسم کا تفکر یا اندیشہ ہوتا ہے اقبال اس عقل سے میز کرتے ہیں جو Pragmaptic یا مادی و انسانی خصوصیت سے متصف ہوتی ہے اور جس کا کام زمین سے اپنی خوراک حاصل کرنا ہی ہوتا ہے۔

اول الذکر کو ”عقل جہاں بین“ قرار دیتے ہیں اور ثانی الذکر ”عقل خود بین“ ایک تو گمان و ظن و تخمین میں مبتلا ہے دوسری پر دول کو چاک کرتی ہوئی اپنے فتنی و مقصود تک جا پہنچنے کی کوشش کرتی ہے۔

عقل خود بین دگر عقل جہاں بین دگر است
 بال بلبل دگر د بازوئے شاہیں دگر است
 دگر است آنکہ بردانہ افتادہ ز خاک
 آنکہ گیرد خورش از دانہ پر دیں دگر است
 دگر است آنکہ زند سیرچن مثل نسیم
 آنکہ در شد بہ ضمیمہ گل و نسیم دگر است
 دگر است آں سوئے ز پر دہ کشادن نظری
 ایں سوئے پر دہ گمان و ظن و تخمین دگر است
 اے خوش آں عقل کہ نہائے دو عالم بادست
 نور فرشتہ سوز دل آدم با دست

یہ عقل سوز عشق سے آشنا اور نور معرفت سے روشن ہوتی ہے اور

اسی کی فعلیت کا نام اندیشہ و فکر ہے جو مسلمان کی زندگی کا ایک توحی عنصر ہوتا ہے
 کمال جنون و نہایت اندیشہ سے جس کی زندگی بالالہ ہوتی ہے اس کا نعرہ
 اقبال کی زبان میں یہ ہوتا ہے۔ ۵

مسلما نیں و آزاد از مکاینم

بروں از حلقہ و نہ آسماینم

بنا آموختند آں سجدہ کردے

بنائے ہر خداوندے بداینم



ڈاکٹر میر ولی الدین

ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی
لندن، پروفیسر فلسفہ، جامعہ

اقبال کا فلسفہ خودی

حادثاً و صلیاً

خودِ دم بہر تحقیقِ خودی شو انا لہجی گوے و صدیقِ خودی شو

(اقبال)

بیا برویش پیچیدن بیاموز بناخن سینہ کاویدن بیاموز
اگر خواہی خدا را فاش مینی خودی را فاش تر دیدن بیاموز

(اقبال)

اس جہانِ رنگ و بو میں کیا کوئی چیز حقیقی کہلائی جاسکتی ہے؟ کیا یہ
زمین و آسمان، یہ کاخ و کو حقیقی و واقعی ہیں؟ کیا ان کے وجود میں شک نہیں کیا
جاسکتا؟ کیا ان کو جو اس کا دھوکہ، واہمہ کا آفریدہ نہیں قرار دیا جاسکتا؟ کیا ان کے

وجہ کا علم ہمیں جو اس کے ذریعہ نہیں ہوتا کیا جو اس ناقابلِ خطا ہیں؟ کیا ہمیں ان کے انتہا سے کچھ نہیں؟ کیا دور سے بلند منار سے ہمیں مدور نظر نہیں آتے اور ان ہی کا نزدیک سے مشاہدہ کیا جائے تو کیا یہ مربع نہیں پائے جاتے؟ ان مناروں پر یہ عظیم الشان محبت سے کتنے حیر و صغر دکھائی دیتے ہیں جن لوگوں کے بازو یا کوئی عضو کاٹ دیا جاتا ہے وہ محسوس کرتے ہیں کہ بعض دفعہ اسی مقطوعہ غیر موجودہ عضویں درد ہو رہا ہے، ہم اپنے کمرے میں بیٹھے ہوتے ہیں اور ہمیں بازو کے کمرہ میں پاؤں کی چاپ واضح طور پر سنائی دیتی ہے، ہم اٹھ کر دیکھتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ کسی کاپتہ بھی نہیں۔ اور خواب میں تو ہم کیا نہیں دیکھتے اور نہایت وضاحت کے ساتھ دیکھتے ہیں، تاہم یہ مانی ہوئی بات ہے کہ ان کا خابج میں کوئی وجود نہیں ہوتا کیا یہ ممکن نہیں، خواہ کتنا ہی دور از قیاس کیوں نہ ہو کہ اب بھی میں خواب ہی دیکھ رہا ہوں، یا جس قلم سے بیٹھا لکھ رہا ہوں اس کا اور اس سے لکھنے والے ہاتھ کا خابج میں کوئی وجود نہ ہو، یہ محض فریب و التباس ہو، ڈیکارٹ کی رائے تھی کہ بیشک یہ ممکن ہے جس کو اس سے مجھے ایک مرتبہ بھی دہوکا ہوا ہو، ان پر کلی اعتماد اور کامل بھروسہ عقل کا تقاضا نہیں۔ اس سے پہلے امام غزالیؒ نے بھی اس فلسفیانہ شک کو جان بوجھ کر دیا تھا، اقبال بھی ان ہی کی اتباع میں اس امکان کے قائل نظر آتے ہیں۔

تو اں گفتنِ جانِ رنگ و بو نیست	زمین و آسمان و کاخ و کو نیست!
تو اں گفتنِ کنواریے یا فوسنے است	جوابِ چہرہ آں بے چگونے است!
تو اں گفتنِ ہمدنِ رنگِ ہوش است	فریبِ پردہ ہائے چشم و گوش است!

دکھن رائزید

دیکھو ہر خارجی شئی کی حقیقت کیا ہوا انکار نہیں کیا جا رہا ہے بلکہ اس پر محض شک! انسان اور انسان کا علم محدود ہے، متعین ہے، اس کو اس امر کا کس طرح یقین ہو سکتا ہے کہ اس کو اپنے کامل ترین اذعان کی حالت میں بھی دہوکہ نہیں ہو رہا ہے؟ وہ ہر شے کو نہیں جانتا پھر وہ کسی شے کے متعلق متیقن کیسے ہو سکتا ہے؟ واقعہً اس کو ہر لحاظ معطل ہو سکتا ہے؛

اچھا تو پھر میں فرض کئے لیتا ہوں کہ یہ تمام چیزیں جن کا میں مشاہدہ کر رہا ہوں محض فریب نظر ہیں نیز نگ ہوش ہیں، میں یقین کئے لیتا ہوں کہ میرا حلقہ جن چیزوں کی یاد مجھے دلا رہا ہے ان کا بھی کبھی وجود نہ تھا، مجھے قبول ہے کہ آلات حواس کا کوئی وجود نہیں اور جسم و استعداد، شکل و صورت تمام چیزیں میری ہی ذہن کی اختراعات ہیں! اب دیکھو کہ دنیا میں کوئی ایسی چیز بھی رہ جاتی ہے جس کو ہم حقیقی واقعی کہہ سکیں۔

ہاں کم انکم ایک چیز تو یقینی واقعی ہے جس میں شک قطعی ناممکن ہے اور وہ خود میرا شک کرنا یا بالفاظ دیگر سوچنا و فکر کرنا ہے۔ یہ تو ایک متضاد بات ہوگی کہ جو چیز سوچتی ہے اس وقت جب کہ وہ سوچ رہی ہے موجود نہیں۔ سوچنے یا شک کرنے کے لیے ایک شک کرنے والی یا سوچنے والی ذات کا ہونا ضروری ہے! شک کرنے کے معنی سوچنے کے ہیں اور سوچنے کے معنی ہونے کے ہیں۔ "میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں" اگر میں سمجھوں کہ مجھے دہوکہ لگ رہا ہے تو قطعی میرا وجود ہے کیونکہ مجھ ہی کو تو دہوکہ لگ رہا ہے؛ اگر میں نہ ہوتا تو دہوکہ کون کھاتا؟ جس کا وجود نہ ہو اس کو دہوکہ بھی نہیں ہوتا؛ اگر مجھے دہوکہ ہو رہا ہے

تو میں یقیناً ہوں! میری انا، ذات، خودی کا وجود تو قطعاً ہے، زمین و آسمان کے تمام محسوسات و مشاہدات کو شک کی نگاہ سے دیکھا جاسکتا ہے۔ اور فریب پر وہ ہائے چشم و گوش، "قرار دیا جاسکتا ہے لیکن میری ذات یا خودی کے متعلق کوئی شک نہیں کیا جاسکتا!

”بخود بینی لمن دشمن است“ (اقبال)
سخن از بود و نابود چہاں با من چہ گوئی سن این دامن که من ہستم نہ انم این چہ بگفتا

(اقبال)
یہ تحاظر استدلال سینٹ اگسٹائن کا، فلسفہ جدید کے بانی ڈی کارٹ کا اور اقبال کا۔ ذرا اقبال کی نہبانی اس استدلال کو سن لو۔

اگر گوئی کہ من، دہم دگمان است
نمودش چوں نمود این دآن است

بگو با من کہ دارائے گمان کیست؟
یکے در خود بگر آں بے نشان کیست

لے دیکھو

De Beata vita'y. De Trinitale 14 Eta 7, De

Civilate Delxic, C, 26 Gns. Tr. (4 Dods) P.

468—469.

عہ زبور عجم (حصہ گلشن راز جدید ص ۲۳۶)

خودی پنہاں زحمت بے نیاز است

یکے اندیش و دریا بے چہ راز است

خودی راجت بد اں باطل پند ار

خودی راکشیت بے حاصل پند ار

(گلشن راز جدید)

میری روح یا میرے انا یا میری خودی کا وجود میرے لیے ساری کائنات سے زیادہ یقینی اور قطعی ہے یہی یا نت بقول پروفیسر وائٹ ہڈ کے افلاطون اور ارسطو کے زمانے کے بعد سب سے زیادہ عظیم اٹلان فلسفیانہ نیت ہے۔ یہی فلسفہ جدید کا نقطہ منظر ہے؛ اور اقبال کا فلسفہ یہیں سے شروع ہوتا ہے اور اسی نقطہ مرکزی کے اطراف گھومتا ہے اور یہیں پر ختم ہوتا ہے اور اسی کی روشنی میں کائنات اور خدا خلق و حق کی توجیہ کرتا ہے۔ چنانچہ خدا کا پانا خودی ہی کو زیادہ فاش طور پر پانا ہے۔

بیا بر خولش پیچیدنا بیا موز بناخن سینہ کا دیدن بیا موز

اگر خواہی خدا را فاش بینی خودی را فاش تو دیدن بیا موز

نیمزج۔ خدا خواہی بخود نزدیک تر شو!

رمز دیدن کا جاننا بھی خودی ہی کے اسرار سے واقف ہونا ہے۔

چیت دیں دریا فتن اسرار تویش زندگی مرگ است بے دیدار تویش!

زندگی کا کمال خودی ہی کی حقیقی یافت پر منحصر ہے اس

کمال زندگی دیدار ذات است

خودی کا عرفان ہنر کے تمام مرحلوں کی انتہا ہے

جس روز دل کی رمز مغنتی سمجھ گیا سمجھو تمام مرحلے ہنر میں ملے!

خودی کا عارف جاہلوں کے مقابلہ میں گویا بادشاہ ہے

یہ پیام دے گئی مجھے باد صبح نکا ہی کہ خودی کے عاروں کا ہے مقام بادشاہی

(اقبال ج)

عارف خودی کو وہ زندگی نصیب ہوتی ہے جو لازوال ہے جس کو موت

بھی فنا نہیں کر سکتی

ہو اگر نو دنگر و نو دگر و نو دیگر خودی یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

مہ و ستارہ شمال شرارہ یک دونفس نے خودی کا ابد تک سرور رہتا ہے

فرشتہ موت کا چھو تلہ ہے گو بدن تیرا ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

(خودی)

عمل کی دنیا میں عارف خودی ”شمشیر کے مانند ہے بریدہ و براق“

اس کا شہرہ سارے عالم میں ہے وہ کائنات کا مرکز ہے جس کے اطراف کائنات

گھومتی ہے طواف کرتی ہے!

در مکان و لامکان غوغائے او دُسر پہر آوارہ در پہنائے او

فکر او بے جہات اندر جہات او حیم و در طوافش کائنات

مختصر یہ کہ خودی کا عرفان، یا عرفان نفس، اقبال کے فلسفہ کا بنیادی ہے،
 اسی کی تبلیغ ان کی زندگی کا مقصود تھا، اسی علم کے وہ عارف تھے اور چاہتے تھے
 کہ دنیا والے اسی راہ کو ان سے سیکھیں اور خصوصاً مسلمان اس "شرارِ جستہ"
 کو ان سے حاصل کریں اور اس کے نور سے اپنی شب تاریک کو روشن کر لیں۔
 شرار سے جستہ، یگر از در و نم کہ من مانند رومی گرم خرم
 و گرتہ آتش از تہذیب نوگیر برون خود بی فروزان دروں میر

ہم دیکھ چکے ہیں کہ میری خودی کا وجود میرے لیے کائناتِ مادی کی
 ہر چیز سے زیادہ یقینی و قطعی ہے اس کے انکار سے بھی اس کا اقرار لازم آتا ہے
 کیونکہ انکار کرنا یا شک کرنا منکر کرنا ہے، سوچنا ہے اور فکر کرنے یا سوچنے
 کے لیے فکر کرنے والی، سوچنے والے ذات کا پایا جانا ضروری ہے، لازمی ہے،
 اس معنی میں ہر شخص اپنی ذات سے واقف ہے، "عارفِ خودی ہے" "صدیقِ
 خودی" ہے اور "اما الحق" کا قائل یعنی اپنے انا کے حق ہونے یا اپنے وجود کے
 حقیقی ہونے کا مقرر۔ خودی میری اپنی ذات ہے، میرے ہی انا کا دوسرا نام ہے۔
 اور سب سے پہلے مجھے اپنی ذات کا شعور حاصل ہے، احساسِ ذات ہے۔
 کائنات کی ہر چیز فریبِ تخیل قرار دی جاسکتی ہے لیکن خودی کا انکار یا اس
 میں شک نہیں کیا جاسکتا جب مجھے اپنی خودی یا انا کا سب سے زیادہ قوی
 اور جاگرتہ شعور حاصل ہے تو پھر مجھ سے یہ کیا کہا جاتا ہے کہ "عرفانِ خودی" حاصل
 کروں، خودِ دیگر بنوں، دیدارِ ذات کی دولت سے مشرف ہوں، "از غنوشین

آشنا، بنوں؟ کیا اپنی ذات سے زیادہ میں کسی اور شے سے واقف ہوں؟
ایں چہ بوالعجبی است؟

اچھا اگر تم اپنی خودی سے بخوبی واقف ہو تو بتاؤ کہ اس کی حقیقت و ماہیت کیا ہے؟ تم جانتے ہو کہ یہ ایک ”وحدت وجدانی“ ہے، ”شعور کا وہ روشن نقطہ ہے جس سے تمام انسانی تخلیقات، جذبات و تمنیات مستیز ہوتے ہیں۔“ یہ فطرت انسانی کی غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے ”لیکن یہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے کیسا؟ تم اس سے مانوس ضرور ہو، روز شب اسی کے ساتھ زندگی بسر کرتے ہو۔ لیکن کیا مانوس ہونا کسی شے کی حقیقت کا جاننا بھی ہے؟ میں اپنے خاندانی کتب خانہ کی ایک کتاب کو اس کی جگہ پر ہمیشہ دیکھا کرتا ہوں اس طرح اس سے کافی مانوس ہوں، آشنا ہوں، لیکن اس میں لکھا کیا ہے۔ اس کے ایک لفظ سے واقف نہیں۔ میرے مکان کے سامنے کی گلی سے ہر روز ایک شخص گزرتا ہے اور میں اس کو دیکھا کرتا ہوں، اس طرح اس کی صورت سے میں مانوس ہو گیا ہوں لیکن میں قطعاً واقف نہیں کہ وہ کون ہے اور کیا ہے؟ طفل ابجد خواں کی کتاب کا پہلا صفحہ اس کی انگلی کی نشانیوں سے سیاہ اور زخمی ہے لیکن بچہ اس سے واقف کتنا ہوتا ہے؟ اسی طرح تم اپنی ذات سے، خودی سے، اپنے اہل سے ”میں“ سے خوب مانوس ہو لیکن نہیں جانتے کہ وہ کیا ہے اس کی حقیقت و ماہیت کیا ہے۔

تیز نظر فلسفی بھی اس علم و عرفاں سے عاجز نظر آتے ہیں۔ عوام کا لالہ نام کا کیا حال پوچھتے ہو؟ ہجوم جیسے شہرہ آفاق مفکر نے جرأت کے ساتھ کہہ دیا کہ

”جس کو میں اپنی ذات یا خودی کہتا ہوں جب اس کے اندر داخل ہو کر دیکھتا ہوں تو ہمیشہ سردی گرمی، روشنی تاریکی، محبت و نفرت، لذت و الم کسی نہ کسی خاص اور اک ہی پر پاؤں پڑتا ہے، بغیر کسی اور اک کے اپنی ذات کو کبھی نہیں پکڑ سکتا، نہ اس اور اک کے سوا کسی اور شے کا مشاہدہ ہو سکتا ہے جس وقت میرے یہ ادراکات غائب ہو جاتے ہیں اسی وقت اپنی خودی یا ذات نفس کا بھی ادراک نہیں رہتا اور سجا طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ موجود نہیں ہے۔“

اسی طرح خودی ”مختلف ادراکات کے ایک مجموعہ کے سوا کچھ نہیں جو یکے بعد دیگرے ناقابل تصور سرعت کے ساتھ آتے رہتے ہیں اور ہمیشہ حرکت اور بہاؤ کی حالت میں ہیں۔“

دیکھو خودی کی حقیقت کی یافت سے عاجز آکر ہیوم نے اس کو ادراکات کا مجموعہ قرار دیدیا، ان ہی ادراکات کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے، ان سے الگ خود ذات کا کبھی مشاہدہ نہیں ہوتا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان روحانی مظاہر کے تحت ان غیر محدود ذہنی کیفیتوں کے تحت خودی یا انا کا کوئی وجود نہیں جو ان کی شیرازہ بندی کرتا ہے، اس کے برخلاف معلوم ہی ہوتا کہ یہ ساری ذہنی کیفیات و ادراکات خود ہی یا انا ہی کے ادراکات ہیں لیکن اس خودی کی حقیقت کیا ہے؟

اقبال کے کلام پر سینکڑوں سردھننے والوں سے پوچھو تو سخت مایوسی ہوتی ہے! وہ خودی کی تعریف و توصیف کے اشعار کو مزے لے لے کر پڑھتے ہیں اور نہیں

جانتے کہ ان کا مدلول کیا ہے، بعض علماء و فضلاء سے بھی اس کے متعلق گفتگو کرنے کا اتفاق ہوا، ختم کلام پر عارف روم کے شعر یاد آئے۔

اے بسا عالم زدانش بے نصیب حافظ علم است آنکس نہ حیب
مستیع از دے ہی یا بد مشام گر چہ باشد مستیع از جنس عام
داند او خاصیت ہر جو ہرے جو ہر خود را نہ داند چوں خرمے
صد ہزاراں فضل دارد از علوم جو ہر خود را نہ داند آن علوم
وہ شخص جو ہر چیز کو جانتا ہے لیکن خود کو نہیں جانتا جاہل ہے
قیمت ہر کالہ می دانی کہ چیست قیمت خود را نہ دانی احمق است

(رومی)

اور جو کچھ نہیں جانتا لیکن اپنی خودی کا عارف ہے وہ عالم ہے۔ کیوں؟
اس لیے کہ انسان خودی کا راز ہواں ہو کر ”خدا کا ترجمان“ ہو جاتا ہے یعنی عرفان
نفس عرفان حتی کا ذریعہ ہے۔ من عرف نفسه فقد عرف ربه۔
تو راز کن نکال ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا
خودی کا راز دہاں ہو جا خدا کا ترجمان ہو جا

(اقبال)

آئیے یہ جان لینے کے بعد کہ ”خودی“ یا ”انا“ یا ”میں“ اپنے عمل کی
رو سے تو ظاہر لیکن اپنی حقیقت و ماہیت کی رو سے مضمحل ہے، ہم دانائے راز
اقبال کی طرف رجوع کریں اور خودی کی حقیقت کو ان سے سمجھنے کی کوشش
کریں یہ وہ علم ہے جس میں جان زندہ ہوتی ہے اور انسان باقی و پایندہ

ہوتا ہے!۔

اقبال کا اذعان ہے کہ عرفانِ خودی، جو دین کا حاصل ہے عقلِ تجربی کے ذریعہ حاصل نہیں ہوتا۔ عقل "چراغِ رہگزر" ہے، یہ کشمکشِ حیات میں راستہ کو روشن کرتی ہے، لیکن روحانی زندگی کے حقائق کی یافت سے یہ یکسر قاصر ہے۔
خود سے راہِ درویش بھر ہے خرد کیسا ہے چراغِ رہگزر ہے!
درویش خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا چراغِ رہگزر کو کیا خبر ہے؟
اسی لیے ان کا مشورہ ہے کہ فقیہ و حکیم و شاعر جو محض سخن ساز و سخن باف ہوتے ہیں ان سے دور رہی رہنا مناسب ہے۔ یہاں محض تصورات و تعلقا کے گو کہ دھندے ہی ملتے ہیں، لذتِ نظر، یافت اور وجدان کا پتہ نہیں ملے گا۔
گزارا نہ کہ ندید است و جزو خبر ندید سخن دراز کند لذتِ نظر ندید
شہید ام سخن شاعر و فقیہ و حکیم اگر چہ نخلِ بلند است برگ و بر ندید
عرفانِ خودی کے لیے ہمیں اس ناقابلِ خطا علم کی طرف رجوع کرنا چاہیے جو قرآن وحدیث کی صورت میں ہمارے لیے محفوظ ہے۔

اند کے گم شویہ و تہ آں و تہرہ باز اے ناداں بخویش اندر نگہ
اسی علم کے عارفین سے مدد لینی چاہیے، ان کو قرآن میں "اہل الذکر" کے نام سے یاد کیا گیا ہے اور ان سے پوچھنے کا حکم دیا گیا ہے "فسلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون" ان ہی کے متعلق کہا جاسکتا ہے۔

لے علم آں باشد کہ جاں زندہ کند مرد را باقی دپائندہ کند (روحی)

سزویں مارا خبر اور انظر اور درون خانہ ماہیر دین در
 اس عرفان اور علم نفسی کے بغیر علوم رسمی کا ذخیرہ، تجریدات کا گو رکھ رہندہ
 ہمارے کس کام؟ ہمارے کس درد کی دوا؟
 فلسفی گشتی و آگہ نیستی! خود کجا وار کجا و کیستی!
 از خود آگہ چوں نہ اسے بشعور پس نباید بر چندین علمت غرور
 (ردوی)

بینی جہاں را خود را نہ بینی تا چند نادانان فاضل نشینی (اقبال)
 علم کا مقصد حجابات کا رفع کرنا ہے اور سب سے پہلے وہ حجاب رفع ہونا
 چاہیے جو اپنی حقیقت یا خودی پر پڑا ہوا ہے۔ کتابوں کے جمع کرنے اور ان کے
 جاننے سے یا بقول اقبال "کرم کتابی" بننے سے "بند و تخمین وطن" ہونے سے یہ
 حجابات رفع نہیں ہوتے اسی لیے جامی جامی نے فرمایا تھا۔
 در رفع حجب کوشش نہ در جمع کتب کہ جمع کتب نمی شود رفع حجب
 در جمع کتب کجا بود نشہ حب طے کن ہمہ را و عدالی اللہ و تب
 آئیے اقبال کی ہدایت پر عمل کرتے ہوئے ہم "قرآن و خبر" میں "گم"
 ہو کر عرفان نفس حاصل کریں اور اس کے ذریعہ عرفان رب ج
 خدا خواہی بخود نزدیک تر شو!

اقبال کے فلسفہ خودی کے قرآنی مقدمات | کائنات کی ساری چیزوں کی طرح ہمارے
 خودی یا نفس بھی ایک شے ہے لاشے

نہیں۔ اب قرآن کریم شے کی تخلیق کے متعلق خبر دے رہا ہے کہ حق تعالیٰ جس شے کی تخلیق کا ارادہ فرماتے ہیں اس کو کن (ہو جا) سے خطاب کرتے ہیں اور وہ موجود ہو جاتی ہے۔

إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (پ ۱۶)

غلاہر ہے کہ امر کن کی مخاطب شے ہے، تو کیا شے خارج میں موجود تھی اور پھر اسی کو ہو جا سے خطاب کیا گیا، موجود شے کو موجود ہو جا کہنا بے معنی ہے۔ تحصیل حاصل ہے۔ تو پھر کیا شے معدوم تھی؟ لیکن معدوم محض مخاطب کیسے بن سکتی ہے؟ اس سے لازم آتا ہے کہ شے نہ موجود تھی اور نہ معدوم تو پھر خطاب کس کو ہوا تھا؟ مخاطب کون تھا؟ اس گتھی کا حل صاف ہے۔ وہ شے جس کو ارادہ الہی خارجاً مخاطب کرنا چاہتا ہے جو امر کن کی مخاطب ہے وہ شے کا تصور ہے جو حق تعالیٰ کے موجود ذکرنا چاہتا ہے جو امر کن کی مخاطب ہے بوجہ ذہنی یا علمی اور خارجاً معدوم علم میں پایا جاتا ہے جو اس طرح علم ثابت ہے بوجہ ذہنی یا علمی اور خارجاً معدوم ہے بوجہ خارجی واقعی۔ یہ امر کہ قبل تخلیق اشیاء موجود نہ تھیں معدوم تھیں حق تعالیٰ کہ اس قول سے ثابت ہوتا ہے کہ ”قبل از تخلیق“ تو کوئی شے نہ تھا یعنی معدوم تھا جو خارجی نہ رکھتا تھا میں نے تجھے خلق کیا۔

وَقَدْ خَلَقْتَنِي مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُنْ شَيْئًا (پ ۱۷)

ان نصوص سے یہ دو چیزیں صاف ثابت ہو رہی ہیں۔

۱۔ ہر شے قبل تخلیق حق تعالیٰ کی ”معلوم“ ہے ان کا تصور ہے بالفاظ دیگر اس کا ثبوت علمی ذات حق میں مستحق ہے، یعنی ان کے علم میں بصورت تصور یا معلوم پائی جاتی ہے۔ لہذا شے کی ماہیت ”معلوم“ ہے اشیاء ”معلومات حق“ ہیں

صور علیہ حق ہیں اور یہی امرکن کی مخاطب ہیں اور یہی مرتبہ علم (بالن) سے مرتبہ عین (معاہرہ) میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اور جب امرکن سے اپنے اقتضا کے مطابق ظاہر ہو رہی ہیں تو مخلوق کہلاتی ہیں، لہذا،

(۲) ہر شے غاراً مخلوق ہے، حق تعالیٰ اس کے خالق ہیں ا۔ اللہ خالق کل شے (پہلا م ۸) اسی اعتبار سے سارے عالم کو ممکن الوجود کہا جاتا ہے۔ یعنی یہ علماً و غاراً بالیغ موجود ہے۔ علماً اس لیے کہ اشیاء ذات الہی کی صورت علیہ ہیں، تصورات ہیں اور اسی سے قائم ہیں۔ غاراً اس لیے کہ حق تعالیٰ کے امر ہی سے وجود خارجی پا رہی ہیں اور اپنے وجود میں اس کی محتاج ہیں اور قبل تخلیق وجود خارجی سے عاری تھیں، لہذا "لو تک شیدئا" کا مصداق تھیں۔

اب خالق و مخلوق، عالم و معلوم کے درمیان جو ربط پایا جاتا ہے وہ ربط غیریت ہے۔ یہ اہم نکتہ پوری طرح واضح ہو جائے گا اگر تم ایک وجدانی مثال پر غور کر دو گے۔ فرض کر دو کہ تم نقاشی جانتے ہو، تمہارے ذہن میں باغ کا تصور موجود ہے، پردہ پر اس نقش کو پیش کرنا چاہتے ہو۔ باغ بحیثیت تصویر یا صورت علمی کے تمہارے ذہن میں پایا جاتا ہے، اپنے وجود ذہنی کے لیے تمہارے ذہن کا محتاج ہے یعنی قائم بالذات نہیں، قائم بالیغ ہے، تمہارا ذہن اس کا مقوم ہے، قیوم ہے، خود قائم بالذات ہے۔ نقش ایک صورت ہے یعنی تعین و تقید رکھتا ہے، محدود و مقید ہے۔ تمہارے ذہن کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا یہ تعینات و تحدیدات سے آزاد ہے غرض عالم و معلوم، ذہن اور صورت ذہنی کسی معنی میں ایک نہیں، نقاش نقش نہیں نہ نقش نقاشی۔ دونوں میں

بالکلیہ غیریت پائی جاتی ہے۔

اسی طرح بلا تشبیہ کہا جاسکتا کہ ذات حق اور ذوات اشیا و عالم و معلوم، خالق و مخلوق میں غیریت کلی پائی جاتی ہے۔ ذات حق بالذات موجود ہے۔ قائم بالذات ہے اپنے وجود میں کسی کی محتاج نہیں اور حیات و علم، ارادہ و قدرت، سماعت و بصرات و کلام جملہ صفات وجودیہ سے موصوف ہے۔ اس کے برخلاف ذوات اشیا و فی نفسہا شان عدمیت رکھتی ہیں، کیونکہ انھیں وجود ذاتی نہیں جیسا کہ ادھر کہا گیا یہ اپنی اصل و باہمیت کے لحاظ سے صور علمی ہیں۔ تصورات و معلومات ہیں اس لیے بالغیر وجود ذہنی (یا "ثبوت علمی") رکھتی ہیں۔ پھر ان کی ذات میں نہ صفت حیات ہے نہ علم، نہ ارادہ نہ قدرت، نہ سماعت نہ بصرات نہ کلام بلکہ یہ جملہ صفات عدمی سے متصف ہیں۔ اس حقیقت کے سمجھنے کے لیے تم اپنی ہی ذات کو لے کر غور کرو۔ قبل تخلیق یہ حق تعالیٰ کے علم کی ایک صورت ہے، معلوم الہی ہے، ان کے علم میں ثابت ہے اور خارجاً معدوم ہے۔ معلوم ہونے اور خارجاً معدوم ہونے کی حیثیت سے اس میں نہ صفت حیات ہے نہ علم نہ ہی اور صفات وجودیہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ جملہ صفات عدمیہ سے متصف ہے، یعنی یہ میت ہے اور جاہل مضطر و مجبور۔ کرو گنگ۔ اب جو ذات وجود اور صفات وجود سے عاری ہو وہ فعل کا مصدر کیسے بن سکتی ہے اور فعل اس کا ذاتی کب ہو سکتا ہے البتہ اس میں قابلیت اسکا نہ وفعلیہ کا تصور کیا جاسکتا ہے جن کو "کسبیت" کہا جاتا ہے ہی اس کی ذاتیات ہیں جو ذات وجود و صفات و افعال سے محروم ہیں جو محض ثابت فی العلم ہو اس سے آثار کا ترتیب بھی ناممکن ہے۔

جاوید نامہ میں اقبال وجود و صفات و انفعال و آثار کی نسبت صرف

حق تعالیٰ ہی کی طرف کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

میں شناسی بطبع اور اک از کجا است؟ حورے اندر بنگہ خاک از کجا است؟
 طاقت فکر حکماں از کجا است؟ قوت ذکر کلماں از کجا است؟
 ایں دل و ایں واردات از کیست؟ ایں فنون و معجزات از کیست؟
 گرمی گفت و داری؟ از تو نیست! شعلہ کردار داری؟ از تو نیست؟
 ایں ہمہ فیض از بہارِ فطرت است فطرت از پروردگارِ فطرت است
 اقبال کا اذعان ہے کہ ایشاء تمام معلوماتِ حق میں تصوراتِ آہی ہیں
 صورِ علمیہ و علیم مطلق ہیں۔ انا کے مطلق ہی کی ربانی مندرجہ ذیل یہ اشعار کہلو گے
 جاسکتے ہیں، انا کے مقیدان کا قائل نہیں ہو سکتا، یہ بارگاہ اور چینگل کی تصویریت
 کا ہر جاننے والا کہہ سکتا ہے۔

ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ جن چہ زمان و چہ مکان شوخی افکارِ سن آ
 جب ایشاء کی ذوات معلوماتِ حق ہیں، تصوراتِ الہی اور ذاتِ حق
 یا علم مطلق میں ثابت ہیں اور ذاتِ حق بالذات موجود ہے اور تمام صفات وجودتہ
 اور افعال ذاتیہ سے موصوف ہے۔ تو ظاہر ہے کہ ان دونوں میں مغایرت تامہ
 پائی جاتی ہے۔ اسی لیے ذاتِ خلق کو حق تعالیٰ متعدد مقامات پر غیر اندر سے
 تعبیر فرما رہے ہیں۔

ھل من خالق غیرا للہ؛ (۲۲-۱۳۶)

۲ فغیرا للہ تتقون (۲۳-۱۳۶)

اَفْخِيوْا لِلّٰهِ تَاْمِرُوْا نِيْ اَعْبُدْ اِيْهَا الْجَاهِلُوْنَ (چک ۲۶)

قرآن کریم کی اس مزاحمت کے بعد ہم کو یہ معلوم ہو گیا ہے کہ ذات اشیا، غاربا مخلوق ہیں۔ داخلا معلوم یا تصور ہیں، غیر ذات حق ہیں۔ اس سے ذات حق کی تنزیہ متحقق ہو گئی اور سبحان اللہ کا مفہوم ثابت ہو گیا! اس تنزیہ کے تحقق کے بعد ہمارے حق تعالیٰ سے جو تعلق بروئے نصوص قرآنیہ قائم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہمارے مولیٰ ہیں اور ہم ان کے عباد ہیں، وہ حاکم ہیں اور ہم محکوم، وہ رب ہیں اور ہم مملوک، وہ مالک ہیں ہم مملوک، وہ الہ ہیں ہم مالوہ، اور یہ بتلایا جا چکا ہے کہ وہ عالم ہیں اور ہم معلوم، وہ خالق ہیں ہم مخلوق۔ اس لیے کسی طرح ممکن نہیں کہ ذات حق کی خلق ہو جائے اور ذات خلق کی حق بن جائے قلب حقائق محال ہے۔

شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ نے اسی بنیادی عقیدہ کو اس لطیف شعر

میں ادا کیا ہے۔

اَلْعَبْدُ عَبْدٌ وَّ اَنْ تَرْقٰی وَالرَّبُّ رَبٌّ وَّ اِنْ تَنْزِلُ
 ”بندہ بندہ ہے گو وہ لاکھ ترقی کرے رب رب ہے گو وہ کتنی ہی نزول کرے“

صاحب گلشن راز نے اسی عقیدہ کو اس طرح صاف کر دیا ہے۔

نہ ممکن کو ز بہ خویش گزشت نہ او واجب شد و نہ ممکن او گشت
 ہر آن کو در حقائق ہست فائق نہ گوید کیں بود قلب حقائق

اقبال اس غیریت پر پورا زور دیتے ہیں۔ ان کا سارا کلام غیرت کو نہایت کرتا ہے، قدیم و محدث خلق و خالق، عالم و خدا، کافر و شدت کے ساتھ بتایا جاتا ہے۔

زبور عجم میں اس سوالیہ شعر کے جواب میں۔

قدیم و محدث از ہم چوں جدا شد کہ ایں عالم و آں دیگر خدا شد؟
اس غیریت کو یوں بیان فرماتے ہیں :-

خود ہی را زندگی ایجا و غیر است فراق عارف و معروف خیر است
قدیم و محدث ما از شما راست شمار ما طلسم روزگار است
و ما دم و دوش و منبر داعی شماریم بہ ہست و بود و باشد کار داریم
از و خود را بریدن فطرت ماست پیمیدن نارسیدن فطرت ماست
جای ای خاک را بخشند نگاہ ہے دہد سرمایہ کو ہے بکا ہے
جدا ئی عشق را آئینہ و اراست جدا ئی عاشقان را سازگار است

عالم و معلوم، ذات خالق و ذات مخلوق، ذات رب و ذات عہد کی
اس غیریت و ضدیت سے یہ بات صاف ہو گئی کہ ذات خلق جو معلوم یا تصور
حق ہے محض معلوم یا تصور ہونے کی وجہ سے وجود (ظاہری حقیقی) و صفات
و ربوبیت سے اصلۃً قطعاً عاری و خالی ہے۔ جب ہمیں اپنی ذات کے اس
فقر کا عرفان حاصل ہو گیا تو ہم نے یہ بھی جان لیا کہ یہ اعتبارات وجود و صفات
و غیرہ اصلۃً حق تعالیٰ ہی کے لیے مخصوص ہیں اور ان ہی کی ذات ان اعتبارات
کے لحاظ سے غنی ہے اور جمید ہے یہی مفہوم ہے اس نص کا۔

یا ایہا الناس انتم الفقراء الى الله واللہ هو الغنی الحمید (پہلے آئے)

اس وقت تک ہمیں اپنی ذات کا عرفان یہ حاصل ہوا کہ ہماری ذات معلوم
یا تصور حق ہے اور غیر ذات حق۔ ہمارے لیے صورت و شکل، تعین و تجرید، مقدار
و حد ہے، حق تعالیٰ ان اعتبارات سے پاک اور سنہرے ہیں۔ ہماری ذات میں علم

اور حق تعالیٰ کی ذات میں وجود، ہم میں صفات عدیدہ ہیں اور حق تعالیٰ میں صفات وجودیہ کمالیہ۔ ہم میں قابلیات امکانیہ مخلوقیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں فعل ہے۔ ہم میں تخلیق فعل نہیں، ہماری قابلیات امکانیہ حق تعالیٰ میں نہیں مثلاً کھانا پینا جو کبیات ہیں۔

مختصر یہ کہ حق تعالیٰ کے لیے ہماری چیزیں نہیں اور حق تعالیٰ کی چیزیں ہمارے لیے اصلاً نہیں اگر ہم خلق کی چیزیں حق تعالیٰ کے لیے ثابت کریں تو کفر لازم آتا ہے اور حق تعالیٰ کی چیزیں خلق کے لیے ثابت کریں تو شرک لازم آتا ہے اور اگر حق تعالیٰ کی چیزیں حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت کریں اپنی چیزیں اپنے لیے ثابت کریں تو توحید حاصل ہوتی ہے۔

اس کے باوجود حق تعالیٰ کی چیزیں خارج میں ہمارے لیے ثابت ہیں مثلاً ہم میں وجود و انا یا خودی ہے۔ صفات و افعال ہیں، مالکیت و حاکمیت ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے یہ اعتبارات ذوات خلق سے کس طرح متعلق ہوئے اور ان میں یہ تحدید و تقید کیسے پیدا ہوئی کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے یہ تمام اعتبارات ہم میں ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ حق تعالیٰ کے لیے کامل و مطلق ہیں اور ہمارے لیے ناقص و مقید و حادث۔

واقعہ یہ ہے کہ باوجود ذوات حق و خلق کے اس کلی غیریت و بدرہی صریح کے ذوات خلق سے ذات حق کی سمیت و اقربیت و احاطت، اولیت و آخریت ظاہریت و باطنیت (یا صوفیہ اسلام کی مروجہ اصطلاح میں عینیت) کتاب و خبر سے قطعی طور پر ثابت ہے۔ ہمارا یہ دعویٰ بظاہر متضاد معلوم ہوتا ہے، باوجود تضاد

دو نئے کالج جمع کرنا کیسے ممکن ہے؟ ”خندوں کی جگہ کا ہنر“ عام منطق کی سمجھ سے
بالا و برتر نظر آتا ہے آئیے قرآن و سنت کی روشنی میں اس شکل کو حل کریں کیونکہ
ہر آنکس را کہ ایزد راہ ننہود نہ استعمال منطق بیج نہ کشود
(مجلسن براز)

وہ پرانے چاک جن کو عقل ہی نہیں سکتی عشق سینا ہے انھیں بے سوزی تار و نو
(اقبال)

معینیت پر جو آیات و احادیث قطعی طور پر دلالت کرتے ہیں ان کا انتقضا
ہم نے اپنے رسالے خلق و حق میں کیا ہے۔ ہم یہاں پر ان میں سے چند کا ذکر کریں گے
تفصیل کے لیے اس رسالے کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

(۱) معیت حق بہ خلق۔ وهو معکم ایما الکثر واللہ بما تعملون
بصیر (پ ۲۱۶) وہ (یعنی اللہ) تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو۔ دوسری
جگہ فرمایا ولا یستخفون من اللہ وهو معہم (پ ۱۲۶) یعنی
اللہ تعالیٰ سے کوئی بات چھپائی نہیں جاسکتی کیونکہ وہ ساتھ ہی ہے۔ ان آیات سے
ہمیں حق تعالیٰ کی معیت ذاتی پر صاف دلیل ملتی ہے۔

(۲) اقربیت حق بہ خلق۔ نحن اقرب الیہ منکم ولكن لا تبصرون
(پ ۱۶۶) یعنی ہم اس سے تمہاری بہ نسبت قریب تر ہیں مگر تم نہیں دیکھتے
ایک اور جگہ فرمایا۔ ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب الیہ
من جبل الودید (پ ۲ سورہ ق) ہم جانتے ہیں جو باتیں اس کے جی میں
آتی رہتی ہیں اور ہم رگ رگ جاں سے بھی زیادہ قریب ہیں۔“

یہ امر کہ خطرات نفس کے علم کے لیے قربت ذاتی ضرور ہے اس آیت کے شان نزول سے ثابت ہوتی ہے۔ واذا اسالک عبادی عنی فانی قریب (پ ۶۶) جب تجھ سے پوچھیں میرے بند بے مجھ کو سو میں تو قریب ہوں۔ ابن حاتم نے معاویہ بن جندہ سے روایت کی ہے کہ ایک اعرابی نے پوچھا کہ یا رسول اللہ کیا ہمارا رب نزدیک ہے کہ ہم سرگوشی کریں یا دور ہے جو ہم اس کو پکاریں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے یہ آیت نازل ہوئی واذا اسالک عبادی عنی فانی قریب اس سے ثابت ہوتا ہے قرب آپ ہی سے مراد قرب ذاتی ہے نہ کہ محض قرب علی۔ کیا خوب کہا ہے کسی نے۔

خواب جہل از حرم قرب مراد درنگد

ور نہ نزدیک تر از دوست کسی پہنچ نہ دید

اقبال نے اسی علم و عقیدہ کے تحت واعظ پر چوٹ کی ہے جو خدا کو بندوں سے ہزاروں میل دور محض عرش پر شکن سمجھتا ہے۔

بھا کے عرش پر رکھا ہے تو نے اسے واعظ

خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے

(۳۱) احاطت حق بہ خلق وکان اللہ بكل شئ محیطاً (پ ۶۷)

الا اند بكل شئ محیط (پ ۱۶) یعنی اللہ تعالیٰ ہر شے کو محیط ہیں یہ دو مصرعیٰ نصوص حق تعالیٰ کی احاطت ذاتی پر قطعی دلالت کرتے ہیں جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔ اس کا ثبوت حدیث و کلام اور دوسری صحیح حدیثوں سے بھی ملتا ہے

(۴) حضور حق ہمہ جا۔ فاینما تولوا فثم وجه الله (پ ۱۴۶)

تم اپنا منہ جہ ہر پھیرو وہیں اللہ کی ذات ہے۔ چونکہ حق تعالیٰ ہر چیز پر محیط ہیں لہذا وہ ہر چیز کے ساتھ بالذات موجود ہیں تم جس طرف منہ پھیرو گے وہیں ذاتِ الہی بھی موجود ہوگی کیونکہ حق تعالیٰ کی معیت و حضور کے بغیر کوئی شے موجود نہیں ہو سکتی۔
آنکھیں جو ہوں تو عین ہے مقصود ہر جگہ بالذات ہے جہاں میں وہ موجود ہر جگہ
خسرہ کی تنگ دامانی سے فریاد تجلی کی سراوانی سے فریاد
گوارہ ہے اسے نظرِ غیر ہنگہ کی ناسلمانی سے فریاد

(اقبال)

اسی معنی میں مندرجہ ذیل آیت نہایت واضح ہے۔ اس سے حق تعالیٰ

کی احاطت، ان کا حضور و شہود نہایت صراحت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔
سائرہم ایاتنا فی الافاق و فی ہم عنقریب ان کو اپنی نشانیاں ان کے
انفسہم حتیٰ یتبین لہم انہ گرد و نواح میں بھی دکھائیں گے اور
الحق، اولم یکف بربک انہ خود ان کی ذات میں بھی یہاں تک کہ
علیٰ کلّ شہید، الا اھم ان پر ظاہر ہو جائے گا کہ وہی حق ہے
فی مربیۃ من لقاء رکھم کیا آپ کے رب کی یہ بات کافی نہیں
الا اھم بکل شئی محیط کہ وہ ہر شے پر حاضر و موجود ہے۔ یا درجہ
(پ ۱۴۶) کہ وہ لوگ اپنے رب کی ملاقات و رویت کے

بارے میں شک میں ہیں (یعنی شہود ذات کا یقین نہیں کرتے) بلا شک وہ ذات
ہر شے پر نگائے ہوئے ہے۔

یہاں حق تعالیٰ نے اپنا ہر شے کے ساتھ بالذات موجود ہونا ظاہر فرمایا ہے اور ہر اس حضور ذات کو احاطت ذاتی سے ہو کر کیا کیونکہ ظاہر ہے کہ جو ذات اشیا پر محیط ہے وہ ضروری طور پر ہر شے کے ساتھ بھی موجود ہوگی اور جو ہر شے کے ساتھ موجود ہو وہ ضروری طور پر مشہود بھی ہوگی۔ جو لوگ نقیض الہی کی نسبت شک کرتے ہیں وہ سرِ احاطت ذاتی الہی سے واقف نہیں رہی وجہ ان کے شک کی ہے۔

(۵) اولیت و آخریت ظاہریت و باطنیت حق۔ ہو الاول والآخر

والظاہر والباطن وهو بكل شئ علیم (پ ۲۶، ۲۷) وہی ذات اول ہے، وہی آخر ہے، وہی ظاہر ہے اور وہی باطن اور وہ ہر شے کو جانتی ہے اس آیت سے چاروں مراتب وجودی، اول و آخر، ظاہر و باطن میں حق تعالیٰ ہی کی ذات واحد کا صبر ہو جاتا ہے اور ماسوی کا وجود کسی مرتبہ میں بھی ثابت نہیں ہوتا اور کوئی پانچواں مرتبہ ہے ہی نہیں جو ثابت کیا جاسکے۔

اول و آخر تو ہی حقیقت، حدوث و قدم ظاہر و باطن تو ہی حقیقت وجود و عدم
اول بے انتقال آخر بے اتحال ظاہر بے چند وچوں باطن بے کیف و کم
اقبال نے نہایت وضاحت کے ساتھ اس صداقت کو اس طرح

اد کیا ہے

زمین و آسمان چار سو نیست درین عالم بجز اللہ ہونیست
جو اس حقیقت سے ناواقف ہیں انھیں اقبال تنبیہ کر رہے ہیں۔
تو اے ناداں دل آنگاہ دریاب بخود مشبہ نیاگاں راہ دریاب

چساں مومن کندوشیدہ را فاش ز لا موجود الا اللہ در باب
 (امعان مجاز ص ۱)
 اس آیت کریمہ کی تفسیر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعا سے
 ہوتی ہے جس کو ابو داؤد و مسلم و ترمذی و ابن ماجہ نے ابو ہریرہؓ سے روایت
 کیا ہے: انت الاول فلینس قبلك شئ وانت الاخر فلینس بعدك
 شئ وانت الظاهر فلینس فوقك شئ وانت الباطن فلینس
 دونك شئ۔

پہلے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی اول ہیں ان سے پہلے کوئی شے
 نہیں۔ اشیاء کے وجود کی نفی ازل سے اس آیت سے ہی ہوتی ہے۔
 وقد خلقتك من قبل ولم تک شیئاً اس کی تائید اس حدیث نبوی
 سے بھی ہو رہی ہے: کان اللہ ولم یکن شیئ قبلہ (رواہ البخاری)
 اس طرح ازل یا مرتبہ اول سے وجود اشیاء کی نفی ہو گئی اور وجود حق کا اثبات
 دوسرے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی آخر ہیں اور ان کے بعد
 کوئی شے نہیں۔ کل شئ ھا لک الا وجهہ سے اس کی تائید ہوتی
 ہے اس طرح ابد یا مرتبہ آخر سے وجود اشیاء کی نفی ہو گئی۔

تیسرے جملہ کے معنی یہ ہیں کہ حق تعالیٰ ہی ظاہر ہیں ان کے اوپر کوئی
 شے نہیں۔ کیونکہ وجود کو اشیاء کی ذات پر فوقیت حاصل ہے۔ اشیاء کی ذات
 معلوماتِ آہی ہیں، ثبوت علمی رکھتی ہیں۔ وجود ان پر زائد ہے۔ اس لیے
 ہر صورت شے سے اول وجود ہی ظاہر ہے۔ اسی معنی میں یہ شعر سمجھ میں
 آتا ہے۔

نظر بہرہ چہ افگندیم واللہ نیاد در نظر ما را جز اللہ!
 جب اول و آخر و ظاہر و حق تعالیٰ ہی ہیں تو باطن بھی وہی ہوں گے۔
 اسی لیے حضور انور صلعم نے فرمایا کہ تو ہی باطن ہے تیرے سوا کوئی شے نہیں۔
 اس طرح وجود کے چاروں مراتب سے وجود اشیا کی پوری طرح نفی ہو گئی اور مع
 دریں عالم بجز اللہ ہونیس کے معنی کا تحقق ہو گیا یہ ہے تفسیر صحیح آیہ کریمہ ہوا الاول
 والآخر والظاہر والباطن کی جس کو رسول اکرم صلعم نے بیان فرمایا جن کی
 بات کا انکار کفر، جن کی بات میں شبہ نفاق، جن کی بات میں اپنی بات کا ملاعبت
 ہے اور جن کی بات کا جوں کا توں مان لینا ایمان ہے اسی لیے ہمارا ایمان ہے کہ
 ادلی و ہسم در اول آخری باطنی و ہسم در اول ظاہری
 تو محیطی برہمہ اندر صفات و ازہمہ پاکی و مستغنی بذات
 او پر کی تصریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت
 ہوتا ہے اور توابعات وجود (صفات و افعال) بھی ان ہی کے لیے مختص
 ہو جاتے ہیں۔ حق تعالیٰ ہی اول و آخر ہیں۔ ظاہر و باطن ہیں، قریب و اقرب
 ہیں، محیط اور ساتھ ہیں لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ اول و آخر کس کے ہیں
 ظاہر و باطن کس کے ہیں، قریب و اقرب کس سے ہیں، محیط کس پر ہیں اور
 ساتھ کس کے ہیں؟ جواب بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ ذات شے ہی کے ساتھ
 یہ ساری نسبتیں قائم ہوتی ہیں۔ ذات شئی نہ ہو تو نہ اولیت نہ آخریت ہی کا
 تصور ممکن ہے نہ ظاہریت و باطنیت کا، نہ قرب و اقربیت، احاطت و معیت
 کا۔ ذات شے کے متعلق اوپر آپ نے سمجھ لیا ہے کہ یہ معلوم حق ہے تصور الہی

ہے۔ اور بحیثیت معلوم یا تصور ہونے کے علم الہی میں ثابت ہے۔ ذات الہی میں مندرج ہے یہی امر کن کی مخاطب ہے، موطن علم سے مرتبہ خارج میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہے یہ غیر ذات حق ہے۔ ذات حق بقوائے "لیس کمثلہ شیئ" منزو ہے تمام اعتبارات ذات شئے سے۔

اب سوال یہ ہے اور کتنا اہم اور دقیق سوال ہے کہ ذات اشیاء جو معلومات یا تصورات حق ہیں، صور علیہ حق ہیں، جو از قبیل اعراض ہیں یا بغیر طائفتہ ہیں وجود اور اعتبارات وجود کے کس طرح حاصل ہو گئے؟ کن فیکون کا راز کیا ہے؟ کیا سر تخلیق کا انکشاف ممکن ہے؟

ذوات اشیاء یا صور علیہ کے خارجاً وجود پذیر ہونے کے متعلق تین منطقی احتمالات ہو سکتے ہیں۔

(۱) صور علیہ بغیر کسی ذات مقوم یا معروض کے خارجاً موجود ہو گئے ہیں۔ یہ احتمال عقلاً محال ہے کیونکہ صور علیہ اعراض ہیں اور بغیر وجود (معروض) کے اعراض کا ظاہر وجود ہونا ناقابل تصور ہے قبل تخلیق وہ عارض ذات حق تھے۔ بعد تخلیق بھی بغیر کسی معروض کے ان کا نمود نہیں ہو سکتا۔ ہذا ہوا لظاہر۔

(۲) صور علیہ کسی ذات مقوم یا معروض کے اعراض ہیں لیکن یہ معروض (وجود) غیر ذات حق ہے یہ احتمال بھی باطل ہے۔ کیونکہ ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ وجود صرف حق تعالیٰ ہی کو ہے۔ ج

”الاکل شیئ ما خلا اللہ باطل“

(۳) صور علیہ کسی ذات مقوم یا معروض کے اعراض ہیں اور یہ معروض وجود مطلق ہے جو غیر ذات حق نہیں۔ یہی ذات قیوم صور علیہ کی معروض ہے جس سے وہ قائم ہیں۔ یہی گویا ان کی حقیقت ہیولانی یا محل ہے Substbatam جس پر یہ عارض ہیں۔ دیکھو یہی مفہوم اس آیت کریمہ سے تعبیر ہو رہا ہے۔ **نَحْلُقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَىٰ هُمَا يَتَسَوَّانَ** (پہ ۶) کیونکہ ”تعالیٰ“ حق کی صفت واقع ہوئی ہے اور لغتہً واجب الوجود کا نام ”حق“ ہے۔ **فَتَعَالَىٰ اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ** (پہ ۱۵۶) سے ہمارے اس بیان کی تائید ہوتی ہے۔ ایک اور جگہ بطور حصر ارشاد ہے **وَمَا خَلَقْنَا هُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ** (پہ ۱۵۶) لغتہً وشرعاً وجود مطلق کا نام ہی حق ہے۔ حق ہی حقیقت ہیولانی کا مادہ ہے، باعتبار اشتقاق حق و حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے۔ ساری صور علیہ تصورات، یا ذوات اشیاء ”بالحق“ موجود ہیں ظاہر ہیں۔ لہذا تخلیق و تکوین عالم میں ذات حق و وجود حق ہی کار فرما ہے۔ یہی سر ہوا نظر ہے جس کی تفسیر ”**إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ**“ سے ہو رہی ہے۔ یعنی اللہ ہی حق ہیں جو ظاہر ہیں۔ **اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ**۔ (پہ ۲۴) سے اسی بیان کی مزید تائید ہو رہی ہے۔ فافہم و تدبر!

جس طرح کہ قبل تخلیق ذوات اشیاء ذات حق پر بحیثیت صور علیہ یا تصورات عارض تھیں اسی طرح خارجاً تمام اشیاء اسی ایک وجود سے موجود اور اسی کی صفت نور سے ظاہر ہو گئی ہیں! ذرا اور کھول کر اس راز درون پر دہ کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ ”حق تعالیٰ بجاہ و بحد ذاتہ جیسے کہ ویسے رُہ کہ

بلا تبدیل و تغیر و بلا تعدد و تکثر صفت نور کے ذریعہ صورت معلوم سے خود ظاہر ہو رہے ہیں تو معلوم کے مطابق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجود ظلی ہو رہا، اور اعتباراً رب الہیہ خلق سے وابستہ ہو رہے ہیں؟

وہی وجود منسوخ کہ بانزاہت خود

ہو ہے جلوہ نما باشاہت ہری

(شاد کمال)

راز سرار خودی | اسرار خودی میں اس راز سرسبز کو اقبال اس طرح بیان

کرتے ہیں۔

ہر چہ می بینی ز اسرار خودی ست

ناقم آثار حق

پیکر ہستی ز آنا ر خودی ست

خودی ملتی یا حق تم

آشکارا عالم پسندار کرد

غیر او پیدا ست از اثبات او

عامل و معمول و اسباب و علل

کا ہذا خواب خودی نیروئے زلیت

خویش تن را چوں خودی بیدار کرد

صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او

می شود از ہر اعراض محفل

زندگی محکم ز الفاظ خودی ست

اس مفہوم کو کشتوی ربو ز خودی میں اور بھی صاف کر دیا ہے۔

خویش را اندر گساں انداختی

یک شعا عش جلوه ادر اک تو

من ز تاب او من ستم تو توئی

ناز ہامی پرور و اندر نیاز

تو خودی از یخ خودی شناختی

جو ہر نوریت اندر خاکست تو

واحد است و ہر نہ می تابددی

خویش دار و خویش باز و خویش ساز

نقش گیر اندر دلش اومی شود من زہم می ریزد و تومی شود
ایک پر معنی لطیف شعر میں راز تخلیق کو یوں بیان کیا ہے۔

زخودنا رفتہ بیروں غیر ہیں است

میان انجمن خلوت نشین است

” (زخودنا رفتہ بیروں“ یعنی بجا لہ و سجد ذات ہے کہ ویسے رو کر بلا تبدیل

و تغیر، بلا تعدد و تکرار غیر ہیں است“ یعنی صورت معلوم سے جو غیر ذات حق

ہے، تعین و تقید کی وجہ سے غیر ذات حق ہے، ظاہر ہو رہا ہے ”میان انجمن

خلوت نشین است“ یعنی تکرار و تعدد صورتوں میں اپنی وحدت اصلی پر قائم ہے۔

اس کی ذات میں کوئی تغیر و تعدد نہیں پیدا ہوا ہے، کثرت صور علیہ کی ہے

ذات حق کثرت سے منبرہ ہے، کسی اور جگہ اس وحدت ذاتیہ کو واضح

کیا ہے

در وجود او نہ کم بینی نہ بیش

خویش را بینی از او اور از خویش

”خویش را بینی از او“ یہ اس لئے کہ اسی کی تجلی و تشل ہی کی وجہ سے

ہمارے ذات کا ظہور ہے ”اور از خویش“ اس لئے کہ ہماری ہی صورتوں سے

وہ ظاہر ہے؛ ایک اور جگہ اس کی صراحت کر رہے ہیں

بہ ضمیرت آریسدم تو بچوش خود نمائی

بکنارہ برنگندی دُر آبدار خود را

”بہ ضمیرت آریسدم“ یعنی تیرے علم کی ایک صورت تھا، معلوم تھا

تصور تھا تو نے ”بجوش خود نمائی“ یعنی اپنے اسماء و صفات کے انہار کے لیے
 ”بکنارہ برگزندی ذرا پیدا ر خود را“ اپنی ذات کو بصور معلومات بمصداق

ہو الٹا ہر تجلی فرمایا !

حق تعالیٰ صور معلومات یا اشیاء کی صورتوں سے خود تجلی فرما ہے دیکھو
 اس مفہوم کو اقبال کس قدر صاف طور پر کھول کر بیان کر رہے ہیں۔

گفت آدم ہ گفتم از اسرار اوست

گفت عالم ہ گفتم او خود رو بروست

”او خود رو بروست“ تصریح ہے ”ہو الٹا ظاہر لیس

فوق شئی“ کی ”یا راست عیاں بصورت کوں“ کی، عارف روحی
 کے اس راز کی

اوست عین جملہ اشیاء اے پسر

باتو گفتم راز پنہاں سر بسر

فلسفیانہ طریقہ پر فکر کر کے خوب سمجھ لو کہ ”تخیلق“ اشیاء کا

(۱) عدم محض سے پیدا ہونا نہیں ہے کیونکہ عدم سے عدم ہی پیدا

ہوتا ہے Gnihilonihibrit

(۲) نہ ہی عدم محض کا اشیاء کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے کیونکہ عدم

محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شے نہیں کہ کسی ہستی کا مادہ بن سکے یا اس کو

کسی ہستی کی صورت میں ڈھکا لایا سکے (۱) عدم لایوجد اور

(۳) نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں تقسیم ہو جانا ہے کیونکہ وہ

تجزیہ و تبصیر سے منزوع ہے تخلیق حق تعالیٰ کا بعد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بصورت معلومات بمصادق ہوا الفاظ تجلی فرمانا ہے اور یہ تجلی یا تمثیل ان صورت علیہ ذات اشیاء کے مطابق ہو رہی ہے جو ذات حق میں مخفی (یا بالفاظ اقبال ضمیر حق میں آئینہ) اور علم میں مندرج ہیں۔ اسی تجلی و تمثیل کا نتیجہ ہے کہ اشیاء کا نمود با حکام و آثار خود بالتفصیل ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق خارج میں جو وجود دکھا رہے ہو رہا ہے۔ ہر صورت علمی جو ذات ثنائی ہے اپنے اعتقاد ذاتی اور استعداد اصلی کے مطابق فیضیاب وجود و بہرہ یاب صفات وجودی ہو رہی ہے۔

یاد رکھو کہ خلق کا وجود حق تعالیٰ کے ظہور یا تجلی و تمثیل کے بغیر ناممکن ہے اور حق تعالیٰ کا ظہور تجلی و تمثیل بغیر صورت خلق (صور علیہ یا تصورات) کے ممکن نہیں یہ ایک دوسرے کے آئینے ہیں آئینہ ظہور حق میں خلق ظاہر ہے اور آئینہ ظہور خلق میں حق سے

ظہور تو بہن است و وجود من از تو
فلسفست نظہم لولای لم اکن لولائے
اقبال اس حقیقت کو یوں بیان کرتے ہیں۔
نہ اور ابے نمود ما کشودے
نہ مارا بے کشود اور نمودے

”نہ اور ابے نمود ما کشودے“ یعنی حق تعالیٰ کا ظہور ہماری صورتوں کے بغیر ممکن نہیں۔ نہ مارا بے کشود اور نمودے۔ اور ہم بھی بغیر اس کی تجلی و تمثیل کے ظاہر ہو سکتے ہیں اور نہ فیض یاب وجود ہو سکتے ہیں۔ اسی مفہوم کو اور زیادہ

لطافت کے ساتھ یوں ادا کیا ہے۔

چراغِ مہتاب تو سوزم بے تو میسر م
تو اے بچوں سن بے سن چپکونی؟

یعنی ذاتِ حق و ذاتِ خلق میں انفکاک ہرگز ممکن نہیں، کیونکہ ذواتِ خلقِ صوَرِ علیہِ حق ہیں علمِ حق بغیر معلوماتِ حق کے ممکن نہیں اور ذاتِ حق کا اس صفت سے انفکاک جہل کو مستلزم۔ اسی معنی میں اقبال کے یہ اشعار سمجھ میں آتے ہیں۔

نہ او بے ماند ما بے ادچہ حال است فراق ما فراق اندر وصال است
نہ مارا در فراق او عیارے نہ اور ابے وصال ما فترارے
اسی معنی میں شیخ اکبرؒ کا یہ شعر ہے۔

فلولاہ ولولانا فما کان الذی کا نا

یعنی تخلیق کا اسکان ذاتِ حق و ذواتِ خلق (صوَرِ علیہِ حق) پر ہے یہ ہر دو لازم و ملزوم ہیں کیونکہ ”حق ظاہر بصورتِ حقیقی اشیاء و اشیاء موجودہ جو حقیقی حق“ ”فوجودنا بدو ظہورہ بنا اقبال اس نکتہ کو خضر کی طرف منسوب کر کے فرماتے ہیں۔

نر خضر ایں نکتہ و نادر شنیدم

کہ بحر از موج خود ویرینہ ترغیت

بحر یعنی ذاتِ حق (بلا تشبیہ) ہے۔ موج یعنی صوَرِ علیہِ حق جو ذواتِ اشیاء ہیں جو غیر محمول یا غیر مخلوق ہیں لہذا انزل ہیں۔ عالم کی طرح اس کا علم بھی انزل ہے۔

ذوات اشیاء معلومات یا تصورات الہی ہیں۔ لہذا یہ بھی ازلی ہیں، ان معلومات یا تصورات کی صورت میں خود عالم جلوہ افروز ہے اور اس طرح خلق کا ظہور ہوا ہے۔
خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا وجود حق تعالیٰ کے وجود سے ہے (وجود نابہ) اور ہمارا نمود (ظہور) حق تعالیٰ ہی کی تجلی سے ہے اور حق تعالیٰ کا ظہور ہماری ہی صورتوں سے ہے دیکھو اس رباعی میں اقبال کس قدر وضاحت سے اس چیز کو بیان کر رہے ہیں۔

خودی را از وجود حق وجود دے	خودی را از نمود حق نمود دے
(وجود نابہ)	(ظہور نابہ)
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوهر	کجا بودے اگر دریا ہنودے
(ااشے بقدر)	(ااشے مطلق)

حق تعالیٰ کے لیے تجلی و تمثیل و تحول فی التصورات کتاب و سنت سے ثبات ہے اس کی ماہیت کے انکشاف کے لیے ذرا اپنے نفس پر غور کرو۔ فرض کرو کہ تم بچہ کسی عزیز دوست کا خیال کرتے ہو کہ وہ اپنے باغ میں اپنے اہل و عیال کے ساتھ سیر کر رہا ہے۔ خیال کے ساتھ ہی تمہارا ذہن چند تمثالات میں متمثل ہو کر تمہارے سامنے جلوہ گر ہو جاتا ہے۔ مگر باوجود اس تمثیل کے، باوجود تمثالات کے تعین، تیز اور تشکیل اور کیفیت کے، باوجود ان کی کثرت کے تمہاری ذات اپنی وحدت حقیقیہ اور اپنی بے کیفی و تنزیہ پر قائم ہے۔ باوجود تمثالات کی چونی و چوگی سے مشبہ ہونے کے وہ ان ہی چیزوں سے منزہ بھی ہے، فافہم ۵

اسرار ازل جوئے بر خود نفس سے واکن

یکسانی و بیاری، پنہانی و پیدائی (اقبال)

وجدان میں تمثیل یا تجلی کی اس طرح یافت ہونے کے بعد اب تم باسانی سمجھ سکتے کہ کس طرح حق تعالیٰ بجالہ جیسے کے ویسے رہ کر بلا تغیر و تکثر بغیر طول و اتحاد تجزیہ و تقسیم صفت نور کے ذریعہ صورت معلومات یا تصورات سے خود ظاہر ہو رہا ہے۔ صورت علیہ کی کثرت، ان کا تعین و تمیز (جو ان کی غیریت کو ثابت کر رہا ہے) حق تعالیٰ کی وحدت ذاتیہ اور تنزیہ میں کوئی فرق پیدا نہیں کر سکتا۔ ذات منزه حق کا بصورت تشبیہ تجلی (ظہور) فرمانا خود کلام الہی و احادیث نبوی سے ثابت ہے، اس کا استقصا ہم نے اپنے رسالہ 'خلق و حق' میں کیا ہے۔ تفصیل کے لیے اس طرف رجوع کرنا چاہیے۔

ان شواہد و دلائل کی بنا پر جو ہمیں قرآن و حدیث میں ملتے ہیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا بصورت تشبیہ تجلی فرمانا شرعاً ثابت ہے اور یہ تجلی تشبیہ صوری متناہی تنزیہ معنوی نہیں ہو سکتی و کیونکہ جبریل علیہ السلام حضور اکرم صلعم کے ہاں وحی کبریٰ کی صورت میں ظاہر ہوتے تھے مگر اس ظہور سے ان کی حقیقت جبرئیلی میں کوئی فرق یا نقصان نہیں پیدا ہوتا تھا۔ اسی طرح عزرائیل علیہ السلام قبض روح کے لیے وقت و احادیث متعدد مقاموں اور مختلف شکلوں میں ظہور فرماتے ہیں لیکن اس انقلاب و کثرت صورت سے ذات و حقیقت عزرائیل میں کوئی انقلاب یا کثرت نہیں پیدا ہوتی، وہ بجالہ و مجد ذاتہ جیسی کہ ہے ویسی ہی رہتی ہے۔ اب تمہیں ہمارا یہ کہنا کہ حق تعالیٰ بجالہ و مجد ذاتہ جیسے کہ ہیں ویسے رہ کر بصورت معلومات

صفت نور کے ذریعہ ظاہر ہوتے ہیں سمجھ میں آگیا ہوگا اور تم شاہ کمال کے اس قول سے اتفاق کرو گے کہ

نص قطعی ہے حق تعالیٰ کا

تیری صورت سے جلوہ گر ہونا

اور اقبال نے عالم کی جو توجیہ کی تھی اس کا ساتھ دو گے

گفت عالم ؟ گفتم او خود رو بردست !

اس لیے کہ حق تعالیٰ صفات تنزیہ و تشبیہ دونوں سے متصف ہیں۔ ہوا بطن

بھی ہیں اور ہوا ظاہر بھی۔ مرتبہ باطن تنزیہ محض ہے، غیب الغیب ہے، شائبہ

تشبیہ سے پاک ہے اور مرتبہ ظہور میں تشبیہ ثابت ہے۔ قرآن مجید میں آیات تنزیہ

و آیات تشبیہ دونوں بکثرت ملتی ہیں۔ ایک پر ایمان اور دوسری کی تاویل "نومن

ببعض و نکفر ببعض" کا مصداق ہے مرتبہ ظہور میں حق تعالیٰ نے استوئی

ید، وجہ وغیرہ صفات تشابہات سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے اور اسی انصاف

تشبیہ کے اعتبار سے "ید رسول" کو "ید اللہ" کہنا حق ہے۔ ایمان کی تکمیل ان

دونوں صفات تنزیہ و تشبیہ کی عقیدت پر منحصر ہے یعنی حق تعالیٰ مرتبہ ذات

میں منزہ ہیں اور مظاہر میں شبہ، تنزیہ و تشبیہ کے جامع ہیں۔

اس غیریت و عینیت، تشبیہ و تنزیہ کے تعلق پر ہی ذرا سا غور کر لو، چونکہ

ذات حق میں ذوات خلق (صور علیہ تصورات) مندرج ہیں، لہذا من حیرت

الاندراج عینیت ہے، یہی تنزیہ ہے یہی بہ ضمیرت آرمیدم، کا مفہوم ہے اور

چونکہ ذات حق موجود ہے اور ذوات خلق (تصورات یا صور علیہ) معدوم ہیں

(یہ عدم اضافی ہے، یا ثبوت علی ہے نہ کہ عدم محض) لہذا سن حیث الذوات غیریت
ہے یہی تشبیہ ہے سن الازل الی الابد مع
معلوم خدا ازل و ابد غیر خدا است

وجود اور عدم میں تغاثر حقیقی ہے اس لیے سن حیث الذوات غیریت
حقیقی ہے (تشبیہ) اور سن حیث الوجود دیکھو تو عینیت حقیقی ہے (تسنیہ) کیونکہ
وجود حق کا عین وجود خلق ہے۔ یعنی وجود واحد ہے، ایمان خلق (صور علیہ تصور)
کی صورتوں میں بتجلی ہے۔ ایمان صحیح ان دونوں نسبتوں کی تصدیق پر منحصر ہے
نسبت غیریت کی تصدیق ظاہر شریعت ہے اور نسبت عینیت کی تصدیق حقیقت
شریعت ہے عینیت و غیریت دونوں نسبتوں پر ایمان عرفان کامل ہے (اس لیے)
کہا گیا ہے کہ

معرفت کی ہوا میں اڑنے کو

عینیت غیریت دو پر ہونا

عرفاء کے نزدیک یہ امر سہل ہے کہ محض غیریت کا شافل محبوب ہے محض
عینیت کا قائل مغضوب ہے، نشہ وحدت کا سرشار مجذوب ہے اور جو دونوں
نسبتوں کا شاہد ہے وہ محبوب ہے یہ وجہ عینیت کو غیریت پر اور وجہ غیریت کو
عینیت پر غلبہ پانے نہیں دیتا، اعتدال کے ساتھ دونوں کا جامع ہوتا ہے اور
شاہ کمال کی زبان میں اپنے حال کا یوں اظہار کرتا ہے۔

عینیت سے مست ہوں اور غیریت سے ہوشیار

دم بدم یہ میکشی یہ پار سائی بس مجھے !

اس غیریت و عینیت، تشبیہ و تنزیہ کے علم سے ہمیں اپنی ذات کا یہ عرفان حاصل ہوا کہ حق تعالیٰ ہماری ذات کے اعتبارات سے منزہ ہیں اور پھر ہماری ذات ہی کے اعتبارات سے ظاہر ہو رہے ہیں۔ یہ عرفان ہمیں مقام "عبدیت" عطا کرتا ہے جو قرب کا اعلیٰ ترین مقام ہے عبدیت اس امر کا جاننا ہے کہ اولاً۔

(۱) ہم "فقیر" ہیں ملک و حکومت، افعال و صفات و وجود اصلانہ ہمارے لیے نہیں حق تعالیٰ ہی کے لیے ہیں۔ اللہ غنی و انتم الفقراء (پ ۲۶) ۸
 نیز یا ایہا الناس انتم الفقراء الى الله واللہ هو الغنی الحمید۔

قرآن سے تفصیلی تائید کے لیے ان شواہد پر غور کرو۔

ملک و حکومت حق تعالیٰ ہی کے لیے حصر ثابت ہے۔ لم یکن لہ شریک فی الملک (پ ۲۶) ۱۲ ان الحكم الا الله (پ ۱۳) ۱۰
 لہ ما فی السموات وما فی الارض۔

افعال کی تخلیق حق تعالیٰ ہی کر رہے ہیں۔ واللہ خلقکم وما

تعملون (پ ۴۶)

صفات و وجودیہ حق تعالیٰ ہی کے لیے حصر ثابت ہوتے ہیں (۱) حیّا ان ہی کی۔۔۔ هو الٰہی القیوم (پ ۹۶) (۱۱) (۱۱) علم و قدرت ان ہی کی۔۔۔ وهو العلیم القدیم (پ ۹۶) (۱۲) ارادہ و مشیت ان ہی کی۔۔۔ وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ (پ ۲۰۶) (۱۳) سماعت و بصارت ان ہی کی۔۔۔ وانه هو السميع البصير (پ ۲۱۱) (۱۴)

۱۔ من یمالك السمع والابصار فيقولون الله (پ ۹۶) (۷۱۱)
 دجو بھی حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت :- الله لا اله الا هو الحي القيوم
 (پ ۹۶) نیز هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ
 علیم (پ ۹۶) دجو دے چاروں مراتب کا حق تعالیٰ ہی کے لیے ہوا حصر ثابت
 ہو رہا ہے ثانیاً

(۲) عبدیت اس امر کا جاننا ہے کہ ہم ”امین“ ہیں۔ نقر کے اتیانے سے
 خود بخود وہیں امانت کا اتیان حاصل ہو جاتا ہے۔ ہم میں دجو دانا یا خودی صفات
 والفعال، مالکیت و حاکمیت من حیث الامانت پائے جاتے ہیں۔ میں حق تعالیٰ
 ہی کے دجو دے موجود ہوں، ان ہی کی حیات سے زندہ ہوں، ان ہی کے علم
 سے جانتا ہوں، ان کی قدرت اور ارادے سے قدرت و ارادہ رکھتا ہوں
 ان کی سماعت سے سنتا بصارت سے دیکھتا اور کلام سے بولتا ہوں، یہی قوم کی
 اصطلاح میں ”قرب نواضل“ ہے حق تعالیٰ ہی کے لیے دجو داور صفات دجو د
 اصالتاً اور بطور حصر ثابت ہیں اور ہماری طرف ان کی نسبت امانت ہو رہی ہے
 فقر اور امانت کے اعتبارات کے جاننے سے ”سبحان الله وما انا من
 المشعوذین“ کا جو ”بعیرت محرمیہ“ ہے بروئے قرآن تحقیق ہو جاتا ہے یعنی ہم
 حق تعالیٰ کی چیزیں اصالتاً اپنے لیے نہیں ثابت کر رہے ہیں اور اس طرح شرک
 سے دور ہیں اور نہ ہی اپنی چیزیں، ذاتیات، صفات عدیدہ و ناقصہ کی نسبت
 حق تعالیٰ کی طرف کر رہے ہیں کہ ان کی تنزیہ متاثر ہو اور کفر لازم آئے ہم انکی
 چیزیں ان ہی کے لیے ثابت کر رہے ہیں اور یہی توحید اصلی ہے۔

فقر اور امانت کے نتیجے کے طور پر ”عبد“ کو ”خلافت“ اور ولایت حاصل ہوتی ہے جب وہ امانات الہیہ کا استعمال کائنات کے مقابل میں کرتا ہے تو وہ ”غنیفۃ ثمر فی الارض“ کہلاتا ہے اور جب حق تعالیٰ کے مقابل میں کرتا ہے تو ”ولی“ ہوتا ہے عبد اللہ کے یہی چار اعتبار ہیں فقر و امانت و خلافت و ولایت۔ اللہ اللہ کیا شان ہے ”عبد اللہ“ کی!

ان ہی اعتبارات کو پیش نظر رکھ کر اقبال پہلے ”فقر“ کی تصریح کرتے ہیں۔

چیت فقر اسے بندگان آب و گل	یک نگاہ راہیں، یکت برزد دل
فقر کا خویش را سنجیدن است	بر دو حرف لا الہ پیمیدن است
فقر خیر گیر با نان شعیرا	بستہ فراق و سلطان و سیر
فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضا	ما یتیم، ایں ستارے مصلیٰ است
فقر بر کردیاں شبنوں زند	بر نو ایس جہاں شبنوں زند
بر مستام دیگر اندازد ترا	از زجاج الماس می سازد ترا

برگ و سازاوز تر آن عظیم

مرد درویشے نہ گنجد در گلیم

عبد اللہ فقیر ہے اور امین اور خلیفہ اور ولی، ان ہی اعتبارات کا اوپر ذکر ہے لا الہ الا اللہ نے تمام اعتبارات حق کی ذات عبد سے نفی کی اور ان کا ذات حق میں اثبات کیا اور ہر اعتبارات حق کا ذات عبد میں امانت اثبات کیا جو اصطلاح قوم میں اثبات کا اثبات ہے، اب ان اعتبارات الہیہ کا امین ہو کر عبد کا فقر، ہبائیت نہیں بلکہ ”ضمیر فی کائنات ہے“ ”خیر گیر“ ہے، دنیا کی

بڑی سے بڑی قوت بھی خلیفۃ اللہ کے آگے سرنگوں ہے۔ سلطان و میرا اس کے
فتراک کا شکار ہیں یہ اس لئے کہ وہ اللہ ہی کی حول و قوت کو استعمال کرتا ہے
اور حق تعالیٰ ہی کے امثال امر میں کرتا ہے اقبال اس فقر کو رہبانیت سے یوں
جہیز کرتے ہیں ۛ

کچھ اور چیز ہے شاید تری سلسلانی تیری نگاہ میں ہے ایک فقر و رہبانی
سکون پرستی راہب سے فقر ہے بیزا فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی
پسند روح و بدن کی ہے و انور اس کو کہ ہے نہایت مومن خودی کی عریانی
وجود میر فی کائنات ہے اس کا اسے خبر ہے یہ باقی ہے اور وہ غانی
صلوات ۛ

یہ فقر مرد مسلمان نے کھو دیا جب سے

رہی نہ دولت سلطانی و سلیمانی

عبداللہ فقیر ہے اور امین بھی، امین کس کا، حق تعالیٰ کی ہویت و نہیت
کا، ان کے صفات و جو دیہ کا، ان کی مالکیت و حاکمیت کا، اسی امانت کو اقبال
ان الفاظ میں یاد دلاتے ہیں ۛ

مشو غافل کہ تو اور ایلینی

ذات الہی ۛ

چہ نادانی کہ سوئے خود نہ بینی

اب وہ ان ہی امانات الہیہ کا کائنات کے مقابلہ میں استعمال کرتا ہے
اور خلیفۃ اللہ فی الارض کہلاتا ہے، وہ ان کے استعمال پر مامور ہے،
راہب کی طرح وہ ان کو ترک کر نہیں سکتا۔ سکون پرستی راہب سے وہ بیزار ہے،
اس کا سفینہ ہمیشہ طوفانی ہوتا ہے، جاہل وافی اللہ کے امر کے امثال میں وہ

معروف مجاہد ہو تا ہے اور لکن جاہل و اذینا الفہد ینفہم سبائنا کے وعدہ کے مطابق اس کو صراطِ مستقیم کی ہدایت ہوتی رہتی ہے۔ اسی جہاد و مجاہدہ کو، اسی امثالِ اہم میں تلاشِ حق و تبلیغِ حق کو، ترکِ شر و اختیارِ خیر کو اقبال نے ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔

جنگِ شاہانِ جہاں غارتگری است جنگِ مومن سنتِ پیغمبری است
جنگِ مومن چسیت و ہجرتِ سوئے دوست ترکِ عالم اختیارِ کوئے دوست
آنکہ حرفِ شوق با اقوام گفت جنگِ راہِ ہسبانی اسلام گفت
کس نہ اند جز شہیدِ این نکتہ را
کو بخونِ خود خریدِ این نکتہ را

عبداللہ ولی اللہ ہے ولایت کی شان کو اقبال بڑی وضاحت

سے بیان کرتے ہیں

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان
ہم سایہ جبریلؑ امین بندہ خاکی ہے اس کا نشین نہ بخارا نہ بدخشان
یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن
قدرت کے مقاصد کا عیاں اس کے ارادے دنیا میں بھی میزانِ قیامت میں بھی میزان
جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم دریاؤں کے دل جس سے دل جائیں طوبان

فطرت کا سرود ازلِ اس کے شب و روز

آہنگ میں لیتا صفتِ سورہ رحمن !

عبدالہو کہہ رہی وہ امین اللہ، خلیفۃ اللہ اور ولی اللہ ہوتا ہے، ایسا عبد کہہ سکتا ہے۔ انا عبد ک کیونکہ وہ معلوم اللہ، مخلوق اللہ، غیر ذات اللہ ہے۔ اور پھر وہ یہ بھی کہہ سکتا ہے۔ من رانی فقد رانی الحق کیونکہ اس میں ہر بیت و انیت حق ہی کی ہے۔ وجود خودی حق ہی کی ہے۔ اسی خیال کو اقبال وضاحت کے ساتھ یوں ادا کرتے ہیں۔

کرا جوی بہ چرا در پیچ و تابانی کہ او پیدا است تو زیر نقابی
تلاش او کنی جز خود نہ بینی تلاش خود کنی جز او نیابی

جناب ڈاکٹر سید ظفر احسن صاحب

ایم۔ اے۔ ڈی۔ فل (آکن) صدر شعبہ فلسفہ

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

اقبال کی تعلیم

سراسری برس ہوئے ہندوستان کی اسلامی فضا میں ایک آواز گونجی جس سے زمین اڑساں بھر گئے۔ اس آواز کا منبع علی گڑھ تھا۔ سرسید نے اس زور شور کے ساتھ مسلمانوں کو خواب غفلت سے جگایا کہ درودیوار گونج اٹھے اور عالم اسلام میں ایک پہچان پیدا ہو گیا۔

مسلمانوں کے ماضی و حال کو دیکھ دیکھ کر سرسید کی آنکھوں سے خون کے آنسو بہتے تھے اور ان کے استقبال پر نظر کر کے سرسید کے زبان اور قلم تنبہ اور تنبیہ، تدبیر اور تدبیر کا تلامذہ پیدا کر رہے تھے۔

پہلا شخص جس نے سرسید کا پیغام شعر کے سانچہ میں ڈھالا وہ حالی تھا۔

حالی نے مسلمانوں کے اضنی و حال کا ایسا نقشہ کھینچا اور ایسے درد دل کے ساتھ اس داستان کو بیان کیا کہ شعر کی تاریخ اس کی نظر سے خالی ہے۔ دوست دشمن سب نے گردن ڈال دی اور حالی اسلام کا سب سے بڑا قومی شاعر بن گیا۔ لیکن سرسید کا پیغام ابھی اجمالی تھا۔ انھوں نے قوم کو اس قابل بنایا کہ اپنی حالت کو سمجھے اور حالات کو سمجھے اور پھر یہ بھی سمجھے کہ اس کا مستقبل کیا ہونا چاہیے اس مستقبل کی تفصیل ابھی باقی تھی۔

وہ شخص جس نے اس اجمال کی تفصیل کی جس نے اضنی سے استقبال کی طرف نگاہ کو پھیرا، وہ اقبال ہے۔ اقبال نے اس جوش و خروش اور اس ولولہ اور اسنگ کے ساتھ زبان شعر و ادب میں اس مضمون کو ادا کیا کہ یہ اس کا حصہ ہو گیا، حالی ہمارے حال کا شاعر تھا اقبال ہمارے استقبال کا شاعر ہے۔

ہندوؤں، بدھوں اور عیسائیوں کی تعلیم یعنی نفی خودی۔ مسلمانوں میں پھیل گئی تھی۔ تصوف و انزوانے ان کے ہاتھ پریشل کر دیئے تھے۔ نفی خودی کی بدولت وہ انفرادی خودی میں سکڑ کر رہ گئے تھے۔ اقبال نے بتایا کہ سر حیات نفی خودی میں نہیں بلکہ خودی میں سفر ہے، یہ کائنات خودی کا منظر ہے، خودی پیدا کر، یہی خودی ہے جو تجھے ایک اعلیٰ تر خودی یعنی بے خودی میں لے جائے گی اور تو انفرادیت سے نکل کر اجتماعیت میں آجائے گا۔

یہ تمام مقامات اقبال نے خود طے کئے۔ وہ آغاز شعر میں نفی خودی اور وحدت وجود میں مبتلا تھا۔ پھر اس پر خودی اور وحدت وجود کا بھید کھلتا ہے۔ اور آخر میں وہ بے خودی پر منتہی ہو جاتا ہے۔

اقبال کی عظمت کا یہ ثبوت ہے کہ وہ جس جس مقام سے گزرتا ہے ایک عالم کے عالم کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔ جب وہ نفی خودی کا راگ نگار ہوتا تھا لوگ اسے الاپ رہے تھے، جب اس نے خودی کا ڈنکا بجایا ہر ساز سے یہی آواز آنے لگی۔ اب جب کہ اس نے بے خودی یعنی بے لہیت اور قوم پرستی کا آواز بلند کیا سب اسی میں آواز مل رہے ہیں۔ آج مسلمانوں کا تمدن اور ان کی سیاسیات بدرجہ غایت اقبال کے شرمندہ احسان ہیں۔

مسلمان ایک گم کردہ راہ قافلہ کی طرح سیاسیات کے قیود و قیابان میں جھٹکتے پھر رہے تھے مگر اس فلسفہ حیات اور سیاسیات کے مبصر نے ان کے لیے ایک مطلع پیدا کر دیا جس کے صائب ہونے کو لوگ نہایت سرعت کے ساتھ مانتے جا رہے ہیں۔ وقت آ رہا ہے اس کا جھنڈا عنقریب بلند ہو جائیگا۔

اقبال کہتا ہے کہ ع

من نوائے شاعر فردا ستم

لیکن یہ ایک صدائے بازگشت ہے۔ اے اقبال! تیری صدائے عالم اسلام کے دل و دماغ بھر گئی ہے۔ وہ تیری ہی تعلیم کی طرف جا رہے ہیں۔ تو شاعر فردا ہی نہیں تو شاعر امر و زب بھی ہے اور تیرا اثر اتنا بڑا ہے کہ شاید ہی کسی اور شاعر کا کبھی ہوا ہو تو قومی شاعر ہی نہیں تو شاعر عہد ہے۔ یہ عہد تیرا عہد ہے۔ عہد اقبال ہے۔ کون شاعر تجھ سے پہلے یا تیرے زمانہ میں ہندوستان یا ایران و خراسان بلکہ امریکہ و فرنگستان میں ایسا ہوا ہے جس کا قیام اس درجہ کیا گیا ہو جس کی آوازیں اس طرح آواز ملانی لگی ہو۔ آج جو شخص بھی شعر کہتا ہے وہ اقبال کے رنگ میں کہتا ہے جو مشق

بھی وہ بیان کرتا ہے اقبال کے مضامین ہوتے ہیں۔ بلکہ نوبت یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ بحریں بھی اقبال ہی کی ہوتی ہیں اور شعرا نے کا طریقہ بھی اقبال ہی کا طریقہ ترنم ہوتا ہے۔ ہاں یہ باوجود اس کے کہ ترنم کی کم نوائی شوکتِ مضمون کی تھیں نہیں زمانہ پر فرنگ چھا گیا تھا، اس کا سیل بے پایاں ایسا چڑھا تھا کہ عالم اسلام بھی اس میں ڈوبا چلا جا رہا تھا۔ اے اقبال! تو نے اپنی معنی خیز اور سوز انگیز آواز سے ایک سڈ سکندری کھڑی کی اور اسے بتا دیا کہ سہ

فرنگ سے بہت آگے ہے مندرِ مومن
قدم اٹھا، یہ مقام انتہائے راہ نہیں

پروفیسر مجیب احمد جالبلیہ

ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم

دن ڈوبے اور اندھیرا چھا جائے تو سب اپنے گھروں میں روشنی کرتے ہیں اور اپنے آپ کو تاریکی کی زحمتموں سے بچاتے ہیں۔ جب کسی کی زندگی کا دن ڈوبتا ہے تو رسم ہے کہ جس کسی کا مرنے والے سے تعلق ہو وہ محبت اور ذکرِ خیر کا دیا جلا کر غم کا اندھیرا دور کرے اور زندگی کا اعتبار قائم کرے لیکن بعض برگزیدہ مرنے والے ایسے ہوتے ہیں جو کسی کے غم اور کسی کے یاد کرنے کا سہارا نہیں چاہتے جنہیں یقین ہوتا ہے کہ دنیا میں ایک طرف شام ہو تو دوسری طرف دن کی رونق پھیلی ہوتی ہے اور زندگی کا کاروبار جاری ہوتا ہے، اور وہ ایک میدانِ عمل سے دوسرے کو اس اطمینان سے جاتے ہیں جیسے کوئی ایک کام ختم کر کے دوسری

بلکہ جاتا ہے۔ ڈاکٹر اقبال مرحوم نے اپنی آخری سانس میں فرمایا تھا کہ مسلمان کی نشانی یہ ہے کہ موت آئے تو اسے سُکراتا دیکھے، اور موت نے ان کے ایمان کو اتنا ہی پختہ پایا جتنا کہ زندگی نے۔ ہم موت سے ڈرنے اور بھاگنے والے بھلاما تم کا اتنا سلیقہ کہاں سے لائیں گے کہ ایسے مرنے والے کا حق ادا کر سکیں۔ ڈاکٹر اقبال مرحوم نے عمر بھر ہمیں جینے کے گر سکھائے اور ان کے دن پورے ہو گئے تو مرنے کا ایک طریقہ بھی بتا گئے کہ ہزار زندگی سے بہتر ہے۔ خدا کرے جینے کی یہ مثال زندہ رہے اور مرنے کی یہ مثال!

ڈاکٹر اقبال کے رخصت ہو جانے سے شعر و شاعری اور فلسفے، بلکہ ملی زندگی کی محفل ایسی اجڑ گئی ہے کہ ہم اپنی قسمت کو جتنا بھی روتے اور مرحوم کا جتنا بھی تم کرتے کم ہوتا، اگر آنسو بہانے میں یہ خطرہ نہ ہوتا کہ اپنی شخصیت اور کلام کی یادگار وہ شمع ہدایت جو مرحوم پھوڑ گئے ہیں بجھ جائے گی۔ ہمارا غم چاہے جتنا شدید ہو، یہ شمع ہمارے سامنے جل رہی ہے، اور ہمیں یقین ہونا چاہیے کہ اس کی بصیرت افروز روشنی آہستہ آہستہ پروانوں اور آدمیوں کو اپنے گرد جمع کر لے گی محفل میں رونق، آب و تاب اور ہنگامہ پیدا کر دیگی۔ اور کیا تعجب ہے کہ مرحوم کی آواز ہمارے کانوں میں گونجنے لگے، ہم ایک دوسرے کے دلوں میں اور آنکھوں میں ان کی شخصیت کے نقش دیکھیں اور ان سے ایک تعلق پیدا کر لیں جو جسمانی رشتوں سے زیادہ نازک مگر کہیں زیادہ لطیف اور پائدار ہو، جو ہمیں امید اور مرحوم کی روح کو کامیابی کا مژدہ سنا تا رہے۔

دراصل اس وقت جب محبت اور عقیدت جوش پر ہیں اور مرحوم کی

صورت بار بار آنکھوں کے سامنے آ رہی ہے ہمیں چاہیے کہ ان کی صورت اور شخصیت کا ایک ایسا خاکہ بنا کر محفوظ کر لیں جسے برسوں بعد دیکھنے پر بھی ہم پہچان سکیں اور دنیا بھی مان لے کہ اس کا ہر نقش اصل سے ملتا ہے۔ یہ کام محبت اور عقیدت کے بغیر انجام نہیں پاسکتا۔ لیکن اس کے لیے محبت اور عقیدت ہی کافی نہیں ہیں۔ محبت اپنی ہی آنکھ سے دیکھتی ہے، دوسرے کے نقطہ نظر کی پروا نہیں کرتی اور عقیدت کو ہر سہ پہنائے کا آنا شوق ہوتا ہے کہ وہ اکثر آدمی کی صورت ہی چھپا دیتی ہے۔ اسی طرح تعریف اگر دو چار خصوصیتوں کو ابھارتی ہے تو بہتری مٹا بھی دیتی ہے۔

ڈاکٹر اقبال مرحوم کی شخصیت کا صحیح خاکہ بنانے کے لیے تنقید کا ضبط بھی درکار ہے، کیونکہ اس وقت اگر عقیدت اور تعریف صورت گری کی ہر شکل آسان کر سکتی ہیں تو آگے چل کر یہی آسانی ہزار شکلیں بھی پیدا کر دیگی۔

میں نے تنقید اور اس کے ضبط کا ذکر اس وجہ سے کیا ہے کہ ڈاکٹر اقبال مرحوم کی شخصیت عام معیار پر جانچی نہیں جاسکتی، اور اپنے کلام میں انھوں نے پرانی ادبی رسموں کو اس طرح توڑا ہے کہ ادیب کبھی نہ کبھی اس کا بدلہ ضرور لیں گے۔ یورپ میں اٹھارویں صدی اور ہندوستان میں انگریزی تعلیم پھیلنے کے بعد سے یہ خیال عام ہو گیا ہے کہ ناک اور کان کی طرح مذہب بھی ہر شخص کی اپنی چیز ہے، اس کو نہ دوسروں سے مطلب ہونا چاہیے نہ دوسروں کو اس سے۔ یوں اگر ایک طرف رواداری کچھ بڑھ گئی ہے تو دوسری طرف مذہب زندگی اور ادب سے بے دخل کر دیا گیا ہے۔ جذبہ دینی کی قدر کرنے والے اب بھی ملتے ہیں لیکن کسی ایک مذہب کی پابندی کو وہ بھی کچھ بہت اچھا نہیں سمجھتے۔ اب اگر ادیب عقیدے رکھتے ہیں

تو انہیں بیان کرتے شرماتے ہیں، علم کے دعوے سے یا آزاد خیالی کے بہانے سے جو جی چاہے کہے، لیکن دنیا کو دین کے پیلے سے ناپیے، اپنے دین اور دینی آئین سے محبت اور عقیدت ظاہر کیجیے تو ہندو لوگوں میں آبرو جاتی رہتی ہے اور تعصب و تنگ نظری کا داغ بیشیانی پر لگ جاتا ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں میں بھی انگریزی تعلیم کے ساتھ یہ ذہنیت پھیلی اور شاید بہت زیادہ پھیلی اگر مولوی نذیر احمد، حالی اور اکبر جیسے ادیب اس کا ٹولہ نہ کرتے۔ اقبال مرحوم ان ہندو لوگوں سے بھی آگے بڑھ گئے، انھوں نے ادب کو دین کی پرچھائیں بنا دیا، جذبے کی رنگین پوشاک اٹھا کر عقیدے کو ہنسا دی اور اسے ایسا حسین بنا دیا کہ جذبے کو بھی رشک آجائے۔ پھر کیا تعجب ہے اگر آگے چل کر ادیب اور شاعر چاہیں کہ اقبال مرحوم کی یادگاروں کو چپ چاپ اتے ادب سے نکال کر دنیا میں شامل کر دیں، ان کی بزرگی تسلیم کریں، لیکن اپنی محفل اپنے ہی لیے رکھیں، دینداری کے تقدس کو اقبال کی نذر کریں، جذبات کی دنیا اور اس کی ہنگامہ آرائیوں کو اپنی جائیداد سمجھ کر اس پر قبضہ کر لیں۔ اقبال کو اس انجام سے محبت اور تعریف نہیں سچا سکتی بلکہ وہ سچی تنقید جو دین سے قوت اور خود اعتمادی حاصل کرے، ادب سے طاقت بیان لے اور حق پرستی کی مضرب سے دل کے مار چھڑتی رہے۔

غور کیجیے تو واعظ اور شاعر دونوں اسی ایک انسانیت کے خادم اور بھی خواہ ہیں، لیکن ان کے راستے الگ ہیں اور ان کے درمیان غلط فہمی اور جھگڑے کی گنجائش بہت ہے۔ واعظ انسان کو تسلی اور بقا کا وعدہ کر کے اپنی طرف کھینچتا ہے شاعر اسے آزادی اور نیگفتگی کا لالچ دلاتا ہے، واعظ شاعر پر بے اصول اور

عاقبت اندیش ہونے کا الزام لگاتا ہے، شاعر واعظ پر خدا کے نام سے منطق کو پوجنے اور عاقبت اندیشی کے بہانے سے سنگ دلی اور کٹر پن پھیلانے کا۔ تنقید کو چاہیئے تھا کہ ان کی عداوتوں اور شکایتوں کو دور کرتی اور ان میں میل کراتی رہے، اور یہ ثابت کر کے کہ وہ انسانیت کے ایک دل کے دو قدرتی پہلو ہیں اور ایک کا مقصد دوسرے کے بغیر پورا نہیں ہو سکتا ایک کو دوسرے کے اوصاف کی قدر کرنا سیکھائی۔ لیکن ایسا ہوا نہیں ہے اور اس لیے تنقید کی جو کسوٹی عام طور سے استعمال ہوتی ہے اس پر ڈاکٹر اقبال کے سے مکمل ذہن اور ہمہ گیر دل کے اوصاف پر کچھ نہیں جاسکتے ڈاکٹر اقبال کا کلام ایمان کی لازوال قوتوں کا ایک منظر ہے، انھوں نے تخیل کو عقیدے کا، آرزو کو دین کا پابند کیا۔ انسانی شخصیت کے ہزاروں جدا جدا رنگ نہیں دکھائے بلکہ اسے مذہب، ملت، آدمیت کے ایک خاص رنگ میں ڈبو دیا؛ اور ان کا کمال یہ ہے کہ اس ایک رنگ میں ڈوبے ہوئے ہونے پر بھی ان کے کلام میں وہ سارا کلام جادو ہے جو کسی سرست عاشق کی غزلوں میں ہو سکتا ہے۔ ان کے تخیل نے جذبہ دینی کی روشنی میں بلند پروازی کی مشق کی تھی۔ مذہب، تہذیب، تاریخ، ریاست کی حقیقتیں ان کے دل سے لطیف اور موثر شخصی کیفیتیں بن کر نکلتی تھیں۔ ان کے لیے حق وہی تھا جس میں کامل شخصیت کا جلوہ نظر آئے عشق وہی جو اس کامل شخصیت کا تصور دل میں بٹھادے، نغمہ وہی جو شعلے کی طرح لگن کی آگ دلوں میں لگاتا پھرے۔ ان کی مستی میں مصلح کی ہر شیاء تھی، انہی نصیحت میں جذبات کی گرہ کھلنے کا مزہ ان کا کلام عشق اور علم کی دو آنکھوں کا ایک نور تھا، ادیب اور آرٹسٹ کی حیثیت سے ان کی شخصیت مکمل تھی، وہ مختلف

صلاحیتیں جن کو ہم ایک دوسرے کی ضد سمجھتے ہیں ان کی طبیعت میں اس طرح آکر مل گئی
 تھیں جیسے چشمے کی روانی اور چٹان کا سکوت، یا رات کا اندھیرا اور تاروں کی
 جگمگاہٹ۔ یعنی تنقید اگر ان کا حق ادا کرنا چاہتی ہے تو اسے ان کے کلام کو جانچنا ہی
 نہ چاہیے بلکہ یہ بھی دکھانا چاہیے کہ وہ مکمل ہے اور اس لیے آئندہ کے واسطے
 ایک معیار ہے۔

ڈاکٹر اقبال کا کلام تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، جن میں سے پہلا وہ
 ہے جس میں انھوں نے پرانے مذاق کی تقلید کے ساتھ ایک نئی وضع کی بنیاد بھی
 رکھی، دوسرے حصے میں ان کی اصل طبیعت اور مذاق کی کرہیں پھوٹی نظر آتی ہیں اور
 تیسرے میں ان کی پوری شخصیت سامنے آجاتی ہے۔ ان تینوں حصوں کی حد بندی نہیں
 کی جاسکتی، شروع کے کلام میں ہم کو بعض رجحانات ملتے ہیں جو آخر تک رہے، اور بعد کو
 خصوصیات ملتی ہیں جن کا قیاس شروع کا کلام پڑھ کر نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن ہم یہ
 کہہ سکتے ہیں کہ پہلا دور عشق کا تھا جب ان کا تخیل پر تول رہا تھا، زبان صاف ہو رہی
 تھی اور وہ مختلف میدانوں میں طبع آزمائی کر رہے تھے۔ یہی زمانہ ہے جب ہندوستان
 کی حالت دیکھ کر شاعر کے دل میں درد اٹھا، جب ”ترانہ ہندی“ لکھا گیا اور برہمن
 کو دیس کے دوسرے بسنے والوں کے ساتھ مل کر ایک نیا شوالہ بنانے کی دعوت
 دی گئی۔ ”تغیر درد“ اس دور کی سب سے موثر نظم ہے، اور اس میں پہلی بار
 وہ تڑپ نظر آتی ہے جو بعد کو ”شکوہ“ میں شباب پر آئی اور جس نے ہندوستان
 کے سارے مسلمانوں کو تڑپا دیا۔ لیکن ادبی نقطہ نظر سے شاید اس دور کی بہترین

نہیں "حقیقت حسن" اور "اختر صبح" ہیں۔ نظم کا یہ طرزِ تخیل کی یہ نازک نگارہیں اقبال کا خاص حصہ تھیں، اور اس وقت بھی جب ان کا دل و دماغ مذہب اور فلسفہ میں ڈوبا ہوا تھا، ان کا تخیل اکثر اس طرز کے کرشمے دکھاتا رہا۔

اقبال کے کلام کا دوسرا دور ان کے جذبہ دینی کی بیداری سے شروع ہوتا ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب وہ تعلیم کے سلسلہ میں یورپ گئے اور تاریخ اور فلسفہ کے مطالعے اور دنیا کے مشاہدے نے ان کو شخصی اور اجتماعی زندگی کی تعمیر کے وہ طریقے بتائے جنہیں معلوم کرنے کی انہیں پہلے آرزو تو تھی مگر شاید اتنی شدید نہ تھی کہ اپنا مطلب حاصل کر لے۔ اسی زمانہ میں ان کے سیاسی خیالات بھی پہلے قومیت کی چارہ سازی کے ساتھ انہوں نے اس کی ستم شکاری بھی دیکھی، اور اس کا ان پر اتنا اثر ہوا کہ انہوں نے اس سے بالکل منہ پھیر لیا۔ تاریخ کے مطالعہ نے ملتِ اسلامی کی عظمت کا جو نقشہ ان کے سامنے پیش کیا اس نے اس محبت کو دوبالا کر دیا جو انہیں قدرتی طور پر اسلام اور مسلمانوں سے تھی، اور اسلامی دنیا کی پستی اور سچا رہی دیکھ کر ان کے دل پر ایسی چوٹ لگی کہ وہ اپنے درد کی شکایت بارگاہِ الہی تک پہنچانے بغیر رہ نہیں سکتے تھے "شکوہ" اور اس کا جواب "شیع اور شاعر"، "خضر راہ" اور "طلوع اسلام" ان کی اس وقت کی بے چینی کا عکس ہیں، مگر اپنے دین کو انہوں نے ایسا مضبوط پکڑ لیا تھا کہ ان کا درد اپنی دوا بھی کرتا رہا، اندھیرے میں انہیں نور کی دو چار کرنیں منزلِ مقصود کا رستہ دکھاتی رہیں۔ شخصیت کی تعمیر کا وہ فلسفہ جو "شعوبی اسلام اور رموز" میں پیش کیا گیا اس وقت تک ان کے ذہن اور تخیل کو گرویدہ نہ کر سکا تھا، مگر اس کے لیے

زمین تیار ہو رہی تھی۔ یعنی اس دور میں اقبال کا جذبہ دینی چڑھاؤ پر تھا، سو جس بار رہا تھا، لیکن ابھی اس نے وہ شکل نہیں پائی تھی جس کے بغیر وہ ہدایت کا ذریعہ نہیں بن سکتا۔ اس لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس دوسرے دور میں بھی اگرچہ ایک نظم ”وطنیت“ میں اقبال نے قومیت سے قطع تعلق کا اعلان کر دیا تھا اور اپنے کلام کو اسلام کے رنگ میں رنگ رہے تھے، ان کی خصوصیت ان کا یہ رجحان نہیں تھا بلکہ وہ خوبیاں جو ”سار“ اور ”شاعر“ جیسی نظموں میں نظر آتی ہیں۔

جیسے جیسے اقبال کا ذہن خودی اور بنخودی کے فلسفے میں ڈوبتا گیا اقبال کو ایک نئی زبان کی ضرورت محسوس ہوتی گئی اور آخر کار انھوں نے فارسی میں لکھنا شروع کر دیا۔ اردو کا ان پر بے شک اور تمام زبانوں سے زیادہ حق تھا لیکن فارسی میں ایک تو یہ آسانی تھی کہ وہ اسلامی تصوف کی زبان ہے اور اس لیے ان خیالات کو بیان کرنے کے لیے خاص طور پر رموز و تہی جنھیں ڈاکٹر اقبال پیش کرنا چاہتے تھے دوسرے ایک بڑا فائدہ یہ تھا کہ اس کے ذریعے سے ہندوستانی مسلمانوں کے ساتھ افغانستان، ترکستان، ایران اور ترکی کے مسلمان بھی مخاطب کیے جاسکتے تھے اور یہ واقعہ ہے کہ فارسی میں لکھنے کی بدولت ڈاکٹر اقبال اور ان کے فلسفے کا اسلامی دنیا میں بڑا چرچا ہو گیا اور ہندوستان میں ان کی قدر کرنے والے کم نہیں ہوئے۔ ہندوستانی مسلمان ان سے فارسی زبان اختیار کرنے کی تمسکایت نہیں کر سکتے، اس لیے کہ فارسی جاننا ان کا ایک تہذیبی فرض ہے، باقی ہندوستانی جو اردو کو چھوڑ چکے ہیں یا چھوڑنا چاہتے ہیں اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں رکھتے۔

فارسی میں ڈاکٹر اقبال نے "ثنوی اسرار و رموز"، "پیام مشرق"، "زبور مجسم"،
 "جادید نامہ" اور بالکل آخر میں نظموں کا چھوٹا سا مجموعہ "پس چہ باید کرد؟"
 اقوام شرق" لکھا۔ بیچ میں اردو نظموں کے دو اور مجموعے "بالِ جبیر" اور "ضربِ کلیم"
 شائع ہوئے۔

"ثنوی اسرار و رموز" میں ڈاکٹر اقبال نے شخصیت کی تعمیر کے تمام گُر
 بتائے ہیں اور حکایتوں اور مکالموں اور مثالوں سے ثابت کیا ہے کہ انسان
 کا دل جس فلاح اور نجات کا آرزو مند ہے وہ صرف جسمانی اور روحانی قوت سے
 حاصل ہو سکتی ہے اور اپنے اندر یہ قوت پیدا کرنا خودی ہے۔ لیکن انسان کامل
 اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ خودی سے بھی گزر کر انسانیت کے اعلیٰ اخلاقی
 مقاصد میں اپنی ذات اور اپنے ارادے کو کچھا دے، اپنی خودی کو بخودی میں
 ڈبو دے اور اسی کو اپنا کمال، اپنی نجات اور اپنے وجود کا اصل مقصد جانے۔
 خودی کے لیے شخصی ارادے کی ضرورت ہے۔ بخودی کے لیے ایسی ملت،
 ایسے اخلاقی مقاصد اور ایسا دین چاہیے جو افراد میں خودی کا حوصلہ پیدا کرے
 اور ایک بڑا میدان فراہم کرے کہ اس میں وہ اپنی صلاحیتیں استعمال کر کے
 بخودی کا جام پئیں۔ اقبال کے نزدیک اسلام خودی اور بخودی کی اس تعلیم
 کا دوسرا نام ہے، اور ملت اسلامی کی بڑی شخصیتوں نے جو مرتبہ حاصل کیا اور
 انسانیت کی جو خدمت کی اس کا راز بھی یہی ہے۔ اس تعلیم میں اقبال کا حصہ
 یہ ہے کہ انھوں نے اسے مذہب، تصوف اور تاریخ سے اس کی طرح نکال کر
 ایک رنگین اور مدبھری شراب بنا دیا کہ اسے دیکھتے ہی پکھنے کو بے اختیار جی پاتا ہے۔

اور جس نے ایک بار بھی پیالہ منہ سے لگایا وہ پھر اسے مست ہو کر ہی چھوڑتا ہے۔
 ”ثنوی اسرار و رموز“ میں علم، اخلاق اور دین کے مسئلے بیان کیے گئے ہیں، لیکن ایسے شاعرانہ انداز، ایسی محبت اور ایسے درد کے ساتھ کہ پڑھنے والے خیالات کی گہرائی دیکھ کر جھجھکتا نہیں بلکہ اس میں شوق سے غوطے لگاتا ہے۔ پیام مشرق“ سرسبز شاعری ہے، اور اس میں اقبال نے خودی کی تعلیم کو پس منظر بنا کر نظمیں لکھی ہیں، مختلف مسئلوں پر بحث کی ہے اور متانہ غزلیں لگائی ہیں۔ یہ کتاب جرمن حکیم گوٹے کے ایک دیوان کے جواب میں لکھی گئی، اور انسانی فطرت اور تقدیر کے ایک بڑے راہزن کے سامنے مشرق کے علم اور عشق کا خزانہ کھول کر رکھ دیا گیا ہے۔ تمہید میں اقبال نے قسمت کی شکایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ گوٹے چمن میں پیدا ہو اور چمن میں اس نے پرورش پائی، اور میں ایک مردہ زمین کا پودا ہوں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ ایشیا کی شاعری کا بہترین نمونہ ہے۔ اور اس کی دو چار نظمیں ایسی ہیں کہ جن کا دنیا کے کسی ادب میں جواب نہ ملے گا۔

”زبور عجم“ میں ڈاکٹر اقبال نے غزل سرائی کا سلسلہ جاری رکھا، مگر اس کے آخر میں تصوف کے چند مسائل بیان کیے ہیں اور ایک ”بندگی نامہ“ میں غلاموں کے فنون لطیفہ اور مذہب کی خصوصیات دکھائی ہیں۔ اس مجموعے کی زبان پختہ اور سنجھی ہوئی ہے، بعض نظمیں بے مثل ہیں، لیکن مضامین کی وہ زندگانی نہیں جو ”پیام مشرق“ میں پائی جاتی ہے۔ اس کے بعد اقبال نے اپنی نظر دوسری طرف ڈالی، ابن عربی کی طرح آسمان کی سیر کر آئے، جس کا

سارا حال "جاوید نامہ" میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ شننوی موضوع اور تعلیم کے لحاظ سے بہت ہی بصیرت افروز ہے اور اقبال کے سیاسی خیالات پر نئی روشنی ڈالتی ہے۔ "بال جبریل" اور "ضرب کلیم" کی "بانگ درا" کے مقابلے میں قریب قریب وہی حیثیت ہے جو "پیام مشرق" کے مقابلے میں "زبور عجم" کی، فرق یہ ہے کہ "بال جبریل" اور "ضرب کلیم" میں سیاسی اور معاشرتی مسئلوں پر زیادہ بحث کی گئی ہے، اور کئی نظموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرمایہ داری اور ملکیت کو مٹانے کی خواہش اور کسان اور مزدور کو ظلم سے بچانے کی تمنا میں اقبال اپنے زمانے کے جو شیعلے نوجوانوں سے بھی دس تدم آگے تھے، لیکن ان کی انقلاب پسندی اپنے دین کی تعلیم اور دیس والوں کی محبت کا نتیجہ تھی، کتاب کی پیدا کی ہوئی یا غیروں کی سکھائی ہوئی نہ تھی۔

ڈاکٹر اقبال کے مطالعے اور علمی ذوق کی یاد نگاران کی انگریزی کی

ایک تصنیف

The reconstruction of Religious Thought in Islam

ہے۔ اس میں اقبال نے تمہید کے طور پر ثابت کیا ہے کہ عقیدہ جسے موجودہ زمانہ کے فلسفے نے اپنی بحث سے خارج کر دیا ہے، علم کا نتیجہ ہے، مگر یہ علم اس طرح سے حاصل نہیں ہوتا جیسے کہ تاریخ یا کیمیا بلکہ دل پر ایک خاص کیفیت طاری ہو تو خود بخود پیدا ہوتا ہے۔ ہم اس طرح سے حاصل کیے ہوئے علم کو فلسفیانہ معیار پر جانچ سکتے ہیں، اور اگر علم کو اس وقت مذہب سے تعصب نہ ہوتا تو وہ عقیدوں کی بنیاد پر جانچ کے بجائے ان کو ثابت اور مضبوط کرنا اپنا فرض سمجھتا پھر ڈاکٹر اقبال

خدا کے تصور کی تشریح کی ہے، عبادت کا مقصد واضح کیا ہے اور انسان، اس کی بقا اور اخلاقی آزادی کے معنی بتائے ہیں۔ آخری دو بابوں میں اسلامی تہذیب کی خصوصیات بیان کی گئی ہیں اور اس کے اندر ارتقا کا جو مادہ اور ترقی کے جو میلانات تھے وہ ظاہر کیے گئے ہیں۔ اگر اس کتاب کا اردو میں ترجمہ ہو جائے اور مسلمان اس کا عام طور پر مطالعہ کرنے لگیں تو ناواقفیت اور بھالت نے ایک طرف اور اوجھ علم کے گھمنڈ نے دوسری طرف جو عباد اڑایا ہے وہ چھنٹ جائے گا، اور مسلمان جواب یا تو مغربی علم سے مرعوب ہیں یا اپنی قدیم تہذیب کی بے جانے بوجھے تعریف کہتے ہیں اپنی تاریخ کو سمجھیں گے، اس کی سچی قدر کر سکیں گے اور اپنی صلاحیتوں کے مطابق آئندہ اسلام اور انسانیت کی بہت بہتر خدمت کر سکیں گے۔

”ڈاکٹر اقبال کا اپنی شاعری کو غزلوں، ترجموں اور قومی نظموں سے شروع کرنا اور آخر میں اسلام کا دل و دماغ بن جانا قدرتی نشوونما کا ایک سلسلہ تھا۔ ان کی طبیعت یا خیالات نے کسی اتفاقی واقعہ سے اثر لے کر کوئی پلٹا نہیں کھایا، ان کے جذبات اتنے گہرے اور سچے تھے کہ زندگی کا کوئی طوفان ان میں تلاطم پیدا نہ کر سکا، نئی معاشرت اور نئی ریاست کے وہ شیدائی جو اس پر افسوس کرتے ہیں کہ اقبال مرحوم نے قوم کو چھوڑ کر ملت کو مخاطب کیا، شاعر کی بے قید انسانیت سے منہ موڑ کر مومن اور مسلم کے گن گمانے لگے شاید اتنا اعتراض نہ کرتے اگر اقبال نے نظم کی جگہ نثر میں اپنے خیالات پیش کیے ہوتے۔ ان لوگوں کا

اور ان کے ساتھ شعر و شاعری سے اکثر ذوق رکھنے والوں کا عام طور پر یہ کہنا ہے کہ نشر کا میدان اپنا اپنا ہو سکتا ہے، اس میں ہندو، مسلم، سکھ، عیسائی جن خیالات کا چاہیں پرچار کریں، نظم میں سب کو بھائی بھائی بن کر ان تمام خصوصیات کو بھلا دینا چاہیے جو ان کا اختلاف ظاہر کرتی ہیں اور انسان کی ان کیفیتوں کو موضوع بنانا چاہیے جو مزاج اور حس، آنکھ اور دل، دکھ اور سکھ کی طرح انسانیت کی عام صفت ہوں۔

نظم کی اس حیثیت پر زور دہ لوگ بھی دیتے ہیں جنہیں قوم کا درد ہے اور جو دینی اختلافات اور آگے دن کے جھگڑوں سے بیزار ہیں، اور اردو شاعری کے عام رجحان کو دیکھتے تو وہ کوئی نیا یا انوکھا مطالبہ نہیں کرتے۔ ان کے ساتھ آج کل بہت سے ایسے نوجوان شاعری اور مذہب کو الگ رکھنے پر اصرار کر رہے ہیں جو مذہب کے مخالف ہیں اور لوگوں کی توجہ ادھر سے ہٹا کر انہیں معاشرتی اصلاح کی کوششوں اور منصوبوں میں لگا دینا چاہتے ہیں۔ ان سب کو اس کا دکھ ہے کہ اقبال نے اپنی نایاب صلاحیتیں اپنے دین کے نکتے سمجھائے اور خاص مسلمانوں کے حوصلے بڑھائے ہیں صرف کیں، اور قومیت کا خیال مسلمانوں کے دل سے نکال کر انہیں ملی زندگی کی تعمیر کا سبق پڑھاتے رہے حالانکہ آزادی اور ملی اور قومی زندگی دونوں کی تعمیر کے لیے اس وقت اتحاد کی ضرورت ہے۔

یہ اعتراف صحیح ہوتے اگر اقبال نے اپنی نظموں میں کبھی بھولے سے کوئی بات ایسی کہی ہوتی جس سے مسلمانوں میں ضد یا ہندوستان کے دوسرے

رہنے والوں سے عداوت پیدا ہوتی۔ اقبال کو ہندوستان کی آزادی اور آبرو کا اتنا ہی خیال تھا جتنا کہ اتحاد کے بڑے سے بڑے علم برداروں کو، مسلمانوں کو بیدار کرنے، انھیں غیرت دلانے اور خودی کا جام پلانے میں اقبال کا اہل مقصد یہ تھا کہ وہ اپنی اور اپنے دیس والوں کی فکر میں، ہندوستان کو آزاد کریں اور اسے افلاس اور اپنوں کے ظلم سے نجات دلائیں۔ اقبال نے مخالفت کی تو قومیت کے فلسفے کی، اور یہ فلسفہ ہے بھی ایسا تنگ اور اوجھا کہ اس سے اقبال کیا دنیا کے سب ستے شاعر نپاہ مانگتے ہیں۔ قومیت کے گن گانے والوں کے دل ٹٹویے تو آپ ہمیشہ دیکھیں گے کہ وہ اس رنگارنگی سے ڈرتے ہیں جس کے بغیر آدمی انسان نہیں ہو سکتے، وہ قومی کامیابی کے لیے لازمی سمجھتے ہیں کہ سب کے بدن پر ایک وردی، سب کی زبان پر ایک سکھایا ہوا نعرہ، سب کے ذہن میں لیڈروں کے پھیلائے ہوئے خیالات ہوں، وہ اس شخص کو اپنا ہمدرد اور دیس کا سچا خادم سمجھتے ہیں جو ان کی وردی اس لیے پہنتا ہے کہ اسے لباس کی کوئی تمیز نہیں، ان کے نعروں کو دہراتا اور ان کے خیالات سے عقیدت ظاہر کرتا ہے اس لیے کہ اس کی زبان میں بولنے اور دماغ میں سوچنے کی طاقت نہیں، اور اس شخص کو اپنی راہ میں روڑا سمجھتے ہیں جو لباس میں اپنا الگ مذاق رکھتا ہے، ہر بات کو اپنی بات بنا کر کہتا ہے اور ایک زندہ دل اور چارہ ساز صلاحیتوں سے قوم کی خدمت کرنا چاہتا ہے۔

جو یہ دیکھنا چاہتا ہو کہ قومیت کے فلسفے سے شاعر کی طبیعت کس طرح الجھتی ہے وہ ڈاکٹر ٹیگور کی کتاب نیشنلزم (قومیت) پڑھ لے۔ پھر لے

کم از کم یہ شبہ تو نہ رہے گا کہ اقبال نے اپنے مذہب یا اپنی ملت کی خاطر ہی قومیت کی مخالفت کی۔ اور ہم اپنی چھوٹی سی دنیا اور اس کے مسائل سے آگے نظر دوڑائیں تو ہم دیکھیں گے کہ قومیت کا فلسفہ ایسی فضا پیدا کر دیتا ہے کہ جس میں شاعری کیا انسانیت بھی پنپ نہیں سکتی۔ تاریخ اور واقعات پر ذرا غور کیا جائے تو ہمیں یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ قومیت کے موجودہ فلسفے اور قومی زندگی کی تعمیر کے درمیان کوئی لازمی تعلق نہیں۔ قومیں بنتی ہیں ایک طرف خدمت کے شوق اور دوسری طرف رہبری کی صلاحیت سے، ڈسپلن اور ایثار کے مادے سے، عاقبت اندیشی اور انسانیت کی قدر پہچاننے سے۔ اس کے لیے نہ وردی کی ضرورت ہے نہ خیالات کو سرکاری ساپکے میں ڈھالنے کی۔ اسے خود رنگی چاہیے نہ کہ یک رنگی، صلاحیتوں کی افراط چاہیے نہ کہ ایک ہی چال چلنے اور ایک ہی بات کہنے کا قانون۔ اقبال نے قومیت کے فلسفے اور قواعد کو تسلیم نہیں کیا۔ لیکن جو مسلمان ان کے معیار پر پورے اترنے کا حوصلہ کریں انھیں قوم کی خدمت کے لیے تن من دھن اس طرح وقف کرنا اور تمام دس دالوں کے ساتھ ایسے اخلاق برتنا ہونگے جن کا کہ قومیت اب تک کوئی دھند سا ناکھی نہیں بنا سکی ہے۔

دنیا میں اقبال نے اپنے کلام کی بدولت شہرت پائی، لیکن ان کی شخصیت کا بھر و سا ایک شعر کہنے کی صلاحیت پر نہ تھا۔ وہ بڑے عالم تھے، اور مشرق و مغرب میں چند ہی لوگ ایسے ہونگے جن کا مطالعہ اتنا وسیع اور گہرا ہے جتنا کہ مرحوم کا تھا۔ مگر شاعری اور علم دونوں مل کر بھی ان کا حوصلہ پورا نہ کر سکے

ان کی نظر آفتاب کی طرح دنیا کے ہر ذرے پر تھی، اور ان کی نظر ہر ذرے کو چمکا دیتی تھی اپنے کلام میں انھوں نے خاص طور پر مسلمانوں کو مخاطب کیا تو کیا انہیں دنیا کی ہر قوم، ریاست اور تہذیب کے ہر پہلو، زندگی کے ہر مسئلے سے دلچسپی نہ تھی۔ انھوں نے اپنی زندگی لاہور کے ایک مکان کے ایک کونے میں گزاری، اور یہ کونا اور اس کا سکون انہیں اتنا عزیز تھا کہ وہ اسے کبھی خوشی سے نہ چھوڑتے تھے۔ لیکن ان کا تخیل ساری دنیا پر چھایا رہتا تھا۔ علم کا ذوق دور دور سے ہر طرح کا مال ان کے پاس پہنچا یا کرتا تھا، وہ معلوم ہوتے تھے غافل اور بے پروا مگر انہیں ساری دنیا کے چھوٹے بڑے واقعات کی خبر رہتی تھی۔ قدرت نے انہیں دل و دماغ کی جو دولت دی تھی اسے انھوں نے جی بھر کر لیا، لیکن ان کا خزانہ اتنا بڑا تھا کہ وہ برسوں اور لٹاتے رہتے تب بھی دنیا تک اس کا دسواں بیسواں حصہ بھی نہ پہنچ پاتا۔ اب دنیا کے مالک نے اس خزانے کا دروازہ ہی بند کر دیلے۔ مگر ہمیں جو کچھ مل چکا ہے اس کو ہم محفوظ رکھیں اور سلیقے سے صرف کریں تو دنیا میں مالدار کہلائیں گے اور ہماری سیکڑوں پشتیں اس بونجی پر فراغت سے بسر کریں گی۔

از علامہ اقبال

مترجمہ حسن الدین صاحب بی۔اے۔ایل۔ایل
(عشمانیہ)

علم اور مذہبی وارثا

جس کائنات میں ہم رہتے اور بٹتے ہیں اس کی ہمیت اور ماہمیت کیا ہے؟
اس کائنات کی ساخت میں کیا کوئی مستقل دسترِ عنصر بھی ہے؟ اس سے ہمارا
کیا تعلق ہے؟ اس میں ہمارا کیا مقام ہے؟ اور اس مقام کے لیے جو ہمیں حاصل ہے
کو نساظرِ عملِ موزوں ہو سکتا ہے؟ یہ سوالات مذہب، فلسفہ، اور اعلیٰ شاعری میں
مشترک ہیں۔ لیکن جس قسم کا علم شاعرانہ انقاسے حاصل ہوتا ہے اس کی نوعیت
انفرادی ہوتی ہے، اور وہ مجازی، بہیم اور غیر معین ہوتا ہے۔ مذہب اپنی بُرائی
ترقی یافتہ صورتوں میں شاعری سے بلند تر ہو جاتا ہے۔ وہ فرد سے جماعت
کی طرف حرکت کرتا ہے۔ وہ انسان کی طلب کو وسیع تر کر دیتا ہے اور حقیقت

کے براہ راست بشاہدہ کی امید دلاتا ہے۔ تو کیا ایسی صورت میں فلسفہ کے غائص عقلی منہاج کو مذہب پر مطبق کیا جاسکتا ہے؟ فلسفہ کی روح آزاد تحقیق چاہتی ہے۔ فلسفہ ہر قسم کی سند پر شک کرتا ہے۔ اس کا کام فکر انسانی کے ان مسلمات کے مخفی ماحذوں کا سراغ لگانا جو بلا تنقید قبول کیے گئے ہیں۔ اس کوشش میں فلسفہ بالآخر انکا حقیقت پر ختم ہو سکتا ہے۔ یا صاف طور پر یہ تسلیم کر سکتا ہے کہ عقل انتہائی حقیقت تک پہنچنے کے قابل نہیں۔ مذہب کا جوہر ایمان ہے، اور ایمان ایک پرہیز کی طرح بلا معیت عقل "اپنی راہ بے نشان" ڈھونڈ لیتا ہے اور عقل اسلام کے ایک جلیل القدر صوفی شاعر کے الفاظ میں "انسان کے زندہ قلب پر ڈاکہ ڈالتی ہے" اور اس سے زندگی کی وہ مخفی دولت چھین لیتی ہے جو اس کے اندر موجود ہے؟ تاہم اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ ایمان محض تاثیر نہیں اس میں ایک طرح کا عقلی عنصر بھی ہوتا ہے۔ تاریخ مذہب میں علمائے مدرسیت (متکلمین) اور صوفیاء کی دو مخالف جماعتوں کا وجود یہ ظاہر کرتا ہے کہ عقل بھی مذہب کا ایک اہم عنصر ہے۔ اس سے قطع نظر مذہب نظری حیثیت سے، جیسا کہ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے اس کی تعریف کی ہے "عام حقائق کا ایک نظام ہے جس میں انسان کی سیرت کو بدل دینے کی قوت ہوتی ہے بشرطیکہ ان پر غلوں کے ساتھ یقین اور وضاحت کے ساتھ ان کا تعقل کیا جائے"۔ انسان کی اندرونی و بیرونی زندگی کی تبدیلی و رہنمائی چونکہ مذہب کا حقیقی مقصد ہے۔ پس یہ ایک بدیہی بات ہے کہ وہ عام حقائق جن پر مشتمل ہے غیر متعین نہیں ہو سکتے کوئی شخص کسی مشکوک اصول کو دار کی بنا پر عمل پیرا ہونے کی جسارت نہیں کرے گا۔

تعلقات سائنس کے مقابلے میں مذہب کو اپنے انتہائی اصولوں کے عقلی اساس کی زیادہ ضرورت ہے۔ سائنس ایک عقلی مابعد الطبیعیات کو نظر انداز کر سکتی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ وہ اب تک نظر انداز کرتی رہی ہے۔ تجربہ کے تناقضات میں ہم آہنگی پیدا کر لے کی جستجو کو مذہب بہ شکل نظر انداز کر سکتا۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ کا یہ قول دقیق انظری پر مبنی ہے کہ ”ایمان کا عہد عقلیت کا عہد ہوتا ہے“ لیکن ایمان پر عقل کی روشنی میں غور کرنا مذہب پر فلسفہ کے تفوق کو تسلیم کرنے کے مترادف نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فلسفہ مذہب کو جانچنے کا حق رکھتا ہے، لیکن جس چیز کی جانچ کی جائے گی اس کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ وہ فلسفہ کے دائرہ تحقیق میں بلاچون و چرا نہیں آسکتی۔ مذہب کوئی شعبہ نہیں، نہ وہ محض فکر ہے نہ محض تاثیر، اور نہ محض عمل بلکہ وہ انسان کی پوری شخصیت کا مظہر ہے۔ مذہب کی قدر و قیمت جانچنے وقت فلسفہ کو مذہب کی مرکز کی حیثیت تسلیم کرنی پڑتی ہے اور نہ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہے کہ فکر اور وجدان ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ وہ ایک ہی اخذ سے وجود میں آتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں فکر حقیقت کا جزو اجزداً عقل کرتی ہے اور وجدان بحیثیت مجموعی۔ ایک کی نظر حقیقت کے ابدی پہلو پر مرکوز ہوتی ہے اور دوسرے کی نظر وقتی و آئی پہلو پر وجدان پوری حقیقت سے وقت و احوال میں لطف اندوز ہونا چاہتا ہے، اور عقل اس راستہ کو بتدریج طے کرتی ہے اور حقیقت کے مشاہدے کے لیے اس کو متعدد حصوں میں متعین و مشخص کرتی ہے باہمی تقویت کے لیے دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں جیسا کہ برگمان نے صحیح طور پر کہا ہے وابدان عقل ہی کی ایک

ترقی یافتہ صورت ہے۔

اسلام میں عقلی بنیادوں کی تلاش خود پیغمبر اسلام کے زمانے ہی سے شروع ہو گئی تھی۔ آپ ہمیشہ ہی دعا فرماتے تھے۔

”اے خدا! مجھ کو اشیا کی ماہیت کا علم عطا کر۔ بعد کے صوفی و غیر صوفی عقلیوں کے کارنامے ہماری تاریخ تہذیب کا ایک نہایت سبق آموز باب ہیں۔ کیونکہ ان سے ایک مربوط نظام تصورات کی خواہش صداقت سے دلی محبت اور نیز اس زمانہ کی ان کوتاہیوں کا اظہار ہوتا ہے جن کی وجہ سے اسلام کی متعدد دشواریات زیادہ بار آور نہ ہو سکیں۔ ہم سب جانتے ہیں کہ یونانی فلسفہ کا تاریخ اسلام میں ایک تہذیبی قوت کی حیثیت سے بڑا دخل رہا ہے۔ تاہم اگر قرآن اور مدرسہ دینیات (علم الکلام) کے ان مکاتب کا احتیاط سے مطالعہ کیا جائے جو فلسفہ یونان کے اثر سے وجود میں آئے تھے تو ایک حیرت انگیز واقعہ یہ منکشف ہوگا کہ جو فلسفہ یونان نے مسلم مفکرین کے ذراویہ نگاہ کو بہت وسعت دی تھی۔ لیکن قرآن سے متعلق ان کی بعیرت کو دھندلا کر دیا تھا۔ سقراط نے اپنی توجہ صرف عالم انسانی پر مرکوز کر دی تھی۔ اس کے نزدیک انسان کے صحیح مطالعہ کا موضوع صرف انسان تھا نہ کہ نباتات، حشرات الارض اور سیارے۔ یہ بات قرآن کی روح کے کس قدر مغائب ہے جو ایک تھمر بنور کو انکشاف ربانی کی حامل سمجھتا ہے اور اپنے قارئین کو ہمیشہ دعوت دیتا ہے کہ وہ ہوا کے سلسل تغیر دن اور رات کی تبدیلی، بادل، تاروں، بھرے آسمان، اور ان سیاروں کا مشاہدہ کرے جو لامحدود فضا میں تیرتے پھرتے ہیں۔ سقراط کے ایک پیچھے پیرد کی طرح افلاطون اور اراک حستی (یعنی وہ علم جو بذریعہ حواس حاصل ہوتا ہے) سے

نفرت کرتا تھا۔ یہ چیز اسلام کے کس قدر خلاف ہے جو ”سمیع“ و ”بصر“ کو خدا کا بیش بہا عطیہ خیال کرتا ہے اور یہ بیان کرتا ہے کہ یہ حواس اس دنیا میں جو اعمال سرزد کرتے ہیں ان کے لیے وہ خدا کے پاس قابل باز پرس ہیں۔ یہی وہ چیز ہے جس کو قرآن کے ابتدائی مسلم متعلین نے فلسفہ قدیم کے ساحرانہ اثر کے تحت بالکل فراموش کر دیا تھا۔ انھوں نے یونانی فلسفہ کی روشنی میں قرآن کا مطالعہ کیا۔ انھیں یہ بات محسوس کرنے کے لیے دوسو برس سے زیادہ لگ گئے کہ قرآن کی روح فلسفہ قدیم کے بالکل منغائر ہے، اور اس انکشاف کا نتیجہ ایک طرح کی عقلی بغاوت کی صورت میں نمودار ہوا جس کی پوری اہمیت و دلنشین نہیں ہوئی۔ غزالی نے کچھ تو اس بغاوت کی وجہ سے اور کچھ اپنی شخصی سرگزشت کی بنا پر مذہب کی بنیاد فلسفیانہ تشکیک پر رکھی۔ بسبب کے لیے یہ ایک غیر محفوظ بنیاد تھی اور قرآن سے بھی اس کو پورا جواز حاصل نہیں تھا۔ غزالی کا خاص مد مقابل، ابن رشد، جس نے ان باغیوں کے خلاف یونانی فلسفہ کی حمایت کی تھی، ارسطو کے مطالعہ سے اس نظریہ کی طرف مائل ہو گیا جو بقائے عقل فعال کے نام سے مشہور ہے یہ نظریہ جو ایک زمانہ میں فرانس اور اطالی کی حیات ذہنی کو بے حد متاثر کر چکا تھا۔ میرے خیال میں قرآن کے اس نقطہ نظر کے بالکل خلاف ہے جو وہ روح انسانی کی قدر و قیمت اور اس کی منزل مقصود کی نسبت پیش کرتا ہے۔ اس طرح اسلام کا ایک عظیم اٹھان اور بار آور تصور ابن رشد کی نظروں سے اوجھل رہا، اور اس نے نادانستہ طور پر ایک ایسے ضعف پیدا کرنے والے فلسفہ حیات کے نشو و نما میں مدد دی جس سے انسان کی بصیرت خود اپنی ہستی اپنے خدا، اور اپنی دنیا کے متعلق دھندلی ہو جاتی ہے۔ اشاعرہ میں سے جو مفکرین

زیادہ تعمیری فکر رکھتے تھے وہ بلاشبہ صراطِ مستقیم پر تھے اور انھوں نے تصویریت کی بعض جدید ترین صورتوں کی پیش بینی بھی کی تھی تاہم بحیثیت مجموعی اشعری تحریک کا مقصد صرف یہی تھا کہ یونانی منطق کے حیلوں سے عقائدِ راسخہ کی حمایت کی جائے مغزیرہ نے مذہب کو محض ایک مجموعہ نظریات سمجھ کر حقیقت تک رسائی حاصل کر کے وجدانی طریقوں پر توجہ نہیں کی، اور مذہب کو منطقی تصورات کے ایک ایسے نظام میں تحويل کر دیا جو بالآخر سلبی نقطہ نظر پر منتج ہوتا ہے۔

بہر حال اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ غزالی کا پیام بھی تقریباً وہی تھا جو اٹھارویں صدی کے جرمنی میں کانٹ کا پیام تھا۔ جرمنی میں عقلیت مذہب کے ایک عیلت کی صورت میں نمودار ہوئی، لیکن اس نے بہت جلد یہ محسوس کر لیا کہ مذہب کا حکمی پہلو ناقابلِ ثبوت ہے۔ اس کے لیے صرف یہی ایک راستہ کہلا ہوا تھا کہ کتابِ مقدس سے تنہم کو عذت کر دے۔ تنہم کو عذت کرنے ہی اخلاق کا افادی نقطہ نظر وجود میں آگیا۔ اس طرح عقلیت نے بے اعتقادوں کے تسلط کو مکمل کر دیا۔ دینیاتی تفکر کی جرمنی میں یہی حالت تھی جب کہ کانٹ نمودار ہوا۔ اس کی کتاب ”تنہتہ عقل“ خالص ”نئے عقل انسانی کے حدود“ آشکار کر دیئے اور عقلیت کے کاہلوں کی ساری عمارت کو مسمار کر دیا۔ بہر حال غزالی کی فلسفیانہ تشکیک نے باآخروہیئے اسلام میں مغرور مگر سطحی عقلیت کی بنیاد کو متزلزل کر دیا۔ تاہم غزالی اور کانٹ میں ایک اہم فرق ہے۔ کانٹ اپنے اصول کے مطابق ذاتِ باہمی کے علم کے امکان کا دعویٰ نہیں کر سکتا تھا۔ غزالی تجلیلی تفکر سے مایوس ہو کر باطنی تجربہ کی طرف رجوع ہو گئے اور یہاں ان کو مذہب کی ایک مستقل بنیاد ملے۔ آگئی اس طرح مذہب کے لیے

سائنس اور ابداطبیعیات سے علیحدہ موجود رہنے کا حق حاصل ہو گیا۔ لیکن باطنی واردات میں لا محدود کو منکشف کرنے کے بعد آپ کو مستحق ہو گیا کہ فکر محدود اور غیر جامع ہے اور آپ فکر و وجدان کے باہر ایک خط ناصل کھینچنے پر مجبور ہو گئے۔ آپ یہ محسوس نہ کر سکے کہ فکر و وجدان میں ایک عضوی تعلق ہے اور فکر کو محدودیت کا بھیس لازمی طور پر اختیار کرنا پڑتا ہے کیونکہ وہ سلسلہ وار زمانہ سے وابستہ ہے۔ یہ خیال کہ فکر لازمی طور پر محدود ہے اور اسی وجہ سے لا محدود کو گرفت میں نہیں لاسکتی عملی فکر کے ایک غلط تصور پر مبنی ہے۔ منطقی فہم چونکہ ناقص ہوتی ہے اور اس کو ایک ایسی کثرت سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ متعارض اجزاء پر مشتمل ہے۔ اس لیے ہم فکر کی جامعیت کے متعلق شک کرنے لگتے ہیں واقعہ یہ ہے کہ منطقی فہم اس کثرت کو ایک مربوط عالم کی صورت میں دیکھنے کی صلاحیت نہیں رکھتی اس کا طریقہ محض تعلیم ہے لیکن اس کی تعلیمات محض فرضی و حدتیں ہیں جو اشیاء محسوس کی حقیقت پر اثر انداز نہیں ہوتیں۔ بہر حال فکر کی عمیق ترین حرکت اس لا محدود تک رسائی حاصل کر سکتی ہے جو موجود فی العالم ہے۔ اور یہ محدود تصورات اس لا محدود میں محض لمحات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ پس فکر اپنی اصلی ماہیت کے لحاظ سے ساکن و جامد نہیں بلکہ متحرک ہے اور اپنی باطنی لا محدودیت کہ اس تخم کی طرح آشکار کرتی جاتی ہے جس کے اندر ایک درخت کی عضوی وحدت ایک واقعہ حاضرہ کی حیثیت سے موجود رہتی ہے۔ لہذا فکر اپنی قوت الفہام میں ایک کل کی حیثیت رکھتی ہے جو چشم ظاہر کو ایک متعین سلسلہ تعینات نظر آتا ہے۔ ان تعینات کا مفہوم ان کی باہمی مشابہت میں بضر نہیں بلکہ اس وسیع تر کل میں

مفسر ہے جس کے یہ مخصوص پہلو ہیں یہ وسیع تر کل قرآن کی اصلاح میں ایک طرح کی "لج" محفوظ ہے۔ جو علم کے غیر معین امکانات کو ایک حقیقت حاضرہ کے طور پر پیش کرتی ہے واقعہ یہ ہے کہ علم کی حرکت میں لامحدود کی موجودگی محدود و تفکر کو ممکن بنادیتی ہے۔ کائنات اور غزالی دونوں یہ سمجھنے سے قاصر رہے حصول علم کی کوشش میں فکر اپنی محدودیت سے آگے بڑھ جاتی ہے۔ فکر کے باطن لامحدود ایک شعلہ آرزو روشن کر دیتا ہے اور فکر کی غیر ختم تلاش و جستجو اس شعلہ کی روشنی کو قائم برقرار کر لیتا ہے۔ فکر کو ہمہ گیر نہ سمجھنا ایک غلطی ہے کیونکہ فکر میں بھی محدود و لامحدود کا ایک خاص طریقہ سے اتصال ہوتا ہے۔

گزشتہ پانچ صدیوں سے اسلام میں مذہبی تفکر پر ایک جمود ساطاری تھا۔ ایک زمانہ ایسا بھی گزرا ہے جب کہ مغربی تفکر دنیا کے اسلام کا مرہون بنتا رہا ہے جس معرفت کے ساتھ دنیا کے اسلام مغرب کی طرف قدم اٹھا رہی ہے وہ تاریخ جدید کا ایک حیرت انگیز واقعہ ہے اس اقدام میں کوئی بات قابل اعتراض نہیں، کیونکہ مغربی تہذیب کا عقلی پہلو اسلامی تہذیب کے بعض اہم ترین پہلوؤں کی ترقی یافتہ صورت ہے ہمیں اندیشہ صرف یہ ہے کہ کہیں مغربی تہذیب کا نظر کو خیرہ کرنے والا غمیری پہلو ہماری حرکت کو مسدود نہ کر دے اور ہم اس تہذیب کے حقیقی باطن تک پہنچنے میں ناکام نہ رہ جائیں۔ گزشتہ صدیوں میں جب کہ ہم پر عقلی جمود طاری تھا اور پھر ان اُتھات مسائل پر بخندگی سے غور و فکر کرتا رہا ہے جن سے اسلام کے فلاسفہ اور سائنس دانوں کو گہری دلچسپی تھی۔ قرون وسطیٰ کے بعد سے جب کہ اسلامی دینیات کے مکاتب مکمل ہو چکے تھے انسانی فکر و تجربہ میں

غیر محدود ترقی رونما ہوئی ہے۔ جب انسان فطرت کو سمجھ کر لے لگا اس میں ایک نئی امید پیدا ہو گئی اور وہ ان قوتوں پر اپنی برتری محسوس کرنے لگا جن سے اس کا احول تشکیل پاتا ہے۔ نئے نفاذ فطرت پیش ہونے لگے، قدیم مسائل کا جدید تجربہ کی روشنی میں اعادہ کیا گیا، اور نئے مسائل وجود میں آ گئے۔ سائنٹفک تفکر کی ترقی کے ساتھ ساتھ فہم انسانی کے متعلق ہمارا خیال بھی بدلتا جا رہا ہے۔ آئنسٹائن کا نظریہ کائنات کا ایک نیا تخیل پیش کرتا ہے، اور ان مسائل پر غور کرنے کے لیے نئے راستے بتلاتا ہے جو مذہب اور فلسفہ میں مشترک ہیں۔ اگر ایشیا اور افریقہ میں اسلام کے فرزند ان جدید اپنے مذہب کی ایک نئی تفسیر چاہتے ہیں تو کونسی حیرت انگیز بات ہے۔ لہذا اسلام کی بیداری اس امر کو مستلزم ہے کہ آزاد نقطہ نظر سے یہ تحقیق کی جائے کہ یورپ کا تفکر کیا ہے، اور وہ نتائج جن پر یورپ پہنچا ہے اسلامی الہیات کی نظر ثانی میں اور اگر ضرورت ہو تو اس کی تشکیل جدید میں کس حد تک مدد معاون ہو سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس پر وچکنڈے کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں جو مذہب کے خلاف بالعموم اور اسلام کے خلاف بالخصوص وسط ایشیا میں کیا جا رہا ہے اور جو ہندوستان کی سرحدوں کو بھی عبور کر چکا ہے۔ اس تحریک کے بعض مبلغین پیدائشی طور پر مسلمان ہیں جن میں سے ایک ترکی شاعر توفیق فطرت جس کا کچھ عرصہ قبل انتقال ہو چکا ہے اس حد تک آگے بڑھ گیا تھا۔ کہ اکبر آباد کے فلسفی شاعر مرزا عبدالقادر بیدل کے کلام کو اپنی تحریک کے اغراض کے لیے استعمال کرتا تھا۔ اسلام کے بنیادی اصولوں پر غور کرنے کا وقت یقیناً آگیا ہے۔ میں ان لکچروں میں اسلام کے بعض بنیادی تصورات پر سفیانہ

لطر سے بحث کرنا چاہتا ہوں اور ایسا کرتا ہوں کہ اس بحث سے اسلام کے حقیقی مفہوم کو سمجھنے میں جو نوع انسان کے لیے ایک پیام ہے، مدد ملے گی۔ میں اس ابتدائی لکچر میں علم اور مذہبی و ارواح کی ماہیت پر غور کرنا چاہتا ہوں۔

قرآن کا مقصد وحید یہ ہے کہ انسان میں خدا اور کائنات سے اس کے گونا گوں تعلقات کا ایک اعلیٰ تر شعور پیدا کرے قرآنی تعلیم کے اس بنیادی پہلو کو سامنے رکھ کر گوئیے نے اسلام پر ایک تہذیبی قوت کی حیثیت سے عام تبصرہ کرتے ہوئے اگر آمان سے کہا تھا کہ ”یہ تعلیم کبھی ناکام نہیں رہتی، ہم اپنے تمام نغمات کے باوجود اس سے آگے جاسکتے ہیں اور نہ کوئی انسان جاسکتا ہے۔“ اسلام کا مسئلہ درحقیقت مذہب اور تمدن کی دو قوتوں کے باہمی تعادم و باہمی تجاذب سے پیدا ہوا ہے۔ ابتدائی مسیحیت کو بھی اس مسئلہ سے دوچار رہنا پڑا تھا۔ روحانی زندگی کی ایک مستقل بنیاد کی تلاش مسیحیت کی عظیم الشان خصوصیت ہے۔ بانی مسیحیت کے نزدیک روحانی زندگی میں بالیدگی اس عالم خارجی کی قوتوں سے پیدا نہیں ہوتی جو روح انسانی سے باہر موجود ہیں، بلکہ روح کے اندر ایک نئی دنیا کے انکشاف سے۔ اسلام اس نقطہ نظر سے بالکل متفق ہے اور اس میں اس خیال کا بھی اضافہ کرتا ہے کہ اس طرح جو نئی دنیا منکشف ہوتی ہے وہ مادی دنیا سے کوئی علیحدہ شے نہیں بلکہ مادی دنیا میں جاری و ساری ہے۔

پس مسیحیت جو روحانی بصیرت حاصل کرنا چاہتی ہے وہ خارجی قوتوں کو نظر انداز کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتی جن میں روحانی تجلی پیشتر ہی سے جاری و ساری ہے، بلکہ یہ اس وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ انسان باطنی

دنیا کی تجلی کو پیش نظر رکھ کر خارجی قوتوں سے تطابق دہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے۔ حقیقت مثالی کی پراسرار جہلک عالم محسوس کو زندگی اور بقا عطا کرتی ہے اور حقیقت مثالی ہی کے ذریعہ ہم عالم محسوس کو معلوم و مستحق کرتے ہیں۔ اسلام کے نزدیک حقیقت مثالی اور عالم محسوس دو ایسی متضاد قوتیں نہیں ہیں جن میں توافق و ہم آہنگی پیدا نہ کی جاسکتی ہو۔ مثالی زندگی کا یہ منشا نہیں ہے کہ عالم محسوس سے بالکل قطع تعلق کر لیا جائے کیونکہ اس سے زندگی کی عضوی وحدت منقطع ہو جائیگی اور دردناک تناقضات پیدا ہو جائیں گے۔ مثالی زندگی کا مقصد یہ ہے کہ عالم محسوس کو اپنے قبضہ و تصرف میں لانے کی مسلسل کوشش کی جائے تاکہ عالم محسوس بالآخر اس میں جذب ہو جائے۔ ریاضیاتی ظاہر اور حیاتیاتی باطن کے گہرے تضاد سے مسیحیت بہت متاثر ہوئی۔ بہر حال اسلام اس تضاد کا مقابلہ اس پر غالب آنے کی غرض سے کرتا ہے حیات انسانی اور اس کے موجودہ ماحول کے مسئلہ سے متعلق ان عظیم الشان مذاہب کی روشن نقاط نظر کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو ان مذاہب نے ایک بنیادی تعلق پر غور کرتے وقت اختیار کئے تھے۔ دونوں انسان کے اندر ایک روحانی ذات کا اثبات کرتے ہیں۔ مگر فرق صرف اتنا ہے کہ اسلام حقیقت مثالی اور عالم محسوس کے تعلق کو تسلیم کرتے ہوئے مادی دنیا کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ مادی دنیا کو مسخر کر لے کا راستہ بتاتا ہے تاکہ حیات انسانی کو مربوط و منضبط کرنے کے لیے ایک موجودیاتی بنیاد منکشف ہو سکے۔

قرآن کی رو سے اس کائنات کی کیا ماہیت ہے جس میں ہم رہتے اور بستے ہیں؟ اولایہ کوئی پھیل اور تفریح کا نتیجہ نہیں ہے۔

” اور ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان
میں ہے اس کو اس طور پر نہیں بنایا کہ ہم فعل عبث کرنے والے
ہوں (بلکہ) ہم نے ان دونوں کو کسی حکمت ہی سے بنایا ہے
لیکن اکثر لوگ سمجھتے نہیں؟“

(سورہ دخان - آیت ۳۸ اور ۳۹)

یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس پر غور و فکر کرنا چاہیے :-
”بلاشبہ آسمانوں کے اور زمین کے بنانے میں اور
یکے بعد دیگرے رات اور دن کے آنے میں نشانیاں ہیں
اہل عقل کے لیے جن کی حالت یہ ہے کہ وہ لوگ اللہ کی یاد
کرتے ہیں کھڑے بیٹھے، اور لیٹے ہوئے اور آسمانوں اور
زمین کے پیدا ہونے میں غور کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار
تو نے اس کو لایعنی پیدا نہیں کیا؟“

(سورہ عمران - آیت ۱۸۸)

علاوہ ازیں کائنات کی تشکیل ایسی ہوئی ہے کہ اس میں وسعت و اضافہ
کی صلاحیت ہے۔

”وہ پیدائش میں جو چاہتا ہے اضافہ کر دیتا ہے“

(سورہ فاطر - آیت ۱)

یہ کوئی دائرہ بند محتمم، غیر متحرک، اور ناقابل تغیر کائنات نہیں ہے۔
غالباً کائنات اپنی گہرائیوں میں ایک جدید تخلیق کا خواب دیکھ رہی ہے۔

”کیا ان لوگوں کو معلوم نہیں کہ اللہ کس طرح مخلوق کو پہلی بار پیدا کرتا ہے، پھر وہی دوبارہ اس کو پیدا کرے گا؟
(سورہ عنکبوت - آیت ۱۹)

واقعہ یہ ہے کہ کائنات کی یہ پراسرار حرکت و رفتار، وقت کی یہ آواز و دانی جو ہم انسانوں کو دن اور رات کے تغیر میں نظر آتی ہے قرآن کے نزدیک خدا کی عظیم نشان نشانیوں میں سے ہے۔

”اللہ رات اور دن کو بدلتا رہتا ہے اس میں اہل دانش کے لیے استدلال ہے۔“

(سورہ نور - آیت ۴۴)

اسی لیے رسول کریم نے فرمایا تھا کہ ”وہر کوہ برامت کہو، کیونکہ دہر خدا ہے“ زمان و مکان کی اس بے پایانی میں یہ امید مضمحل ہے کہ انسان اس کو مسخر کر لے گا کیونکہ انسان کا یہ فرض ہے کہ خدا کی نشانیوں پر غور و فکر کرے اور اس طرح وہ ذرائع متکشف کرے جن سے وہ فطرت کو فی الواقع مسخر کر سکتا ہے۔

”اور اس نے تمہارے لیے رات اور دن، اور سبوح اور چاند کو مسخر کیا اور تارے بھی اس کے حکم سے مسخر ہیں بے شک اس میں بھی عقل مند لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں“

(سورہ نمل - آیت ۱۲)

جب کائنات کی یہ ماہیت اور مستقبل ہے تو پھر انسان کی ماہیت کیا ہے۔ جس کو ہر طرف سے کائنات گھیر رہی ہوئی ہے؟ انسان موزوں ترین عقلی

قوتوں کا حامل ہونے کے باوجود اپنے آپ کو مدارج جہاں پست تر محسوس کرتا ہے اور وہ ہر طرف سے مزاحم قوتوں میں گھرا ہوا ہے۔

”ہم نے انسان کو بہت خوبصورت سانچے میں ڈھالا ہے
پھر ہم اس کو پستی کی حالت والوں سے بھی پست تر کر دیتے ہیں“
(سورۃ البین - آیت ۴)

اور اس ماحول میں انسان ہمیں کیسا نظر آتا ہے؟ ایک بے چین ہستی جو اپنے نصب العین میں اس قدر محو ہے کہ ہر چیز کو بھول جاتی ہے اور اُلٹا خودی کے جدید طریقوں کی مسلسل تلاش میں اپنے آپ کو درد و الم میں مبتلا کر لیتی ہے۔ اپنی کمزوریوں کے باوجود انسان فطرت سے بالا و برتر ہے، کیونکہ وہ ایک ایسی امانت عظیم کا حامل ہے جس کو قرآن کے الفاظ میں ”آسمان زمین“ اور پہاڑوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ انسان کی سرگزشت حیات ایک ابتدا ضرور رکھتی ہے لیکن وہ کائنات کی تشکیل میں ایک مستقل عنصر کی حیثیت حاصل کرنے والا ہے۔

”کیا انسان خیال کرتا ہے کہ وہ بوں ہی بیکار چمڑا دیا جائے گا۔ کیا یہ شخص (ابتدا میں محض) ایک قطرہ مٹی نہ تھا جو (عورت کے رحم میں) ٹپکا یا گیا تھا، پھر وہ خون کا لوتھڑا ہو گیا، پھر اللہ نے (اس کو انسان) بنایا، پھر اعضاء درست کیے۔ پھر اس کی دو قسمیں کر دیں مرد اور

”عورت تو کیا وہ (خدا) اس بات پر قدرت نہیں رکھتا
کہ مردوں کو زندہ کر دے“

(سورہ قیامت - آیت ۳۶ تا ۴۰)

جب گرد و پیش کی قوتیں اس کے لیے جاذب توجہ ہوتی ہیں تو انسان
ان کو صورت پذیر اور ان کی رہنمائی کر سکتا ہے اور جب یہ قوتیں اس کی
مزاہمت کرتی ہیں تو وہ اپنی ہستی کی گہرائیوں میں ایک وسیع تر دنیا پیدا
کر سکتا ہے جس میں لا محدود مسرت اور الفا کے فرائع اس پر منکشف
ہوتے ہیں اسکی قہمت نار سا ہے، اس کی ہستی پھول کی طرح نازک ہے۔
پھر بھی حقیقت کی کوئی صورت اس قدر قوی زندگی بخش اور اس قدر
خوبصورت نہیں ہے جس قدر کہ روح انسانی ہے پس انسان کی گہرائیوں
میں جیسا کہ قرآن نے بیان کیا ہے ایک تخلیقی قوت، ایک ترقی پذیر
روح ودیعت ہے جو اپنے دوران سفر میں ایک حالت وجود سے دوسری
احالت کی طرف ترقی کرتی جاتی ہے۔

”پس قسم کھاتا ہوں میں شفیق کی اور راست
کی اور ان چیزوں کی جن کو راست سمیٹ کر (جمع) کر لیتی
ہے اور چاند کی جب وہ پورا ہو جائے۔ تم لوگوں کو ضرور
ایک حالت کے بعد دوسری حالت پر پہنچتا ہے۔“

(سورہ انشاق - آیت ۱۷ تا ۲۰)

کائنات کی ادا العزیموں میں شریک ہونا واپائی اور کائنات کی

منزل مقصود کو تشکیل دینا انسان کے حصہ میں آیا ہے اس کے لیے کبھی تو وہ کائنات کی قوتوں سے مطابقت دہم آہنگی پیدا کرتا ہے اور کبھی اپنی پوری قوت سے کام لے کر کائنات کی قوتوں کو اپنے اغراض و مقاصد کے تابع کر دیتا ہے۔ اس ترقی پذیر تغیر میں خدا بھی انسان کا شریک کار بن جاتا ہے بشرطیکہ پہل انسان کی طرف سے ہو۔

”واقعی اللہ کسی قوم کی حالت میں تغیر نہیں کرتا۔

جب تک وہ لوگ خود اپنی حالت کو نہیں بدل دیتے۔“

(سورہ رعد - آیت ۱۲)

اگر پہل اس کی طرف سے نہ ہو، اگر وہ اپنی ہستی کی باطنی قوت تخلیق کو ترقی نہ دے، اگر وہ ترقی پذیر زندگی کے توجہ کو محسوس کرنا چھوڑے تو اس کی روح جم کر پتھر بن جاتی ہے اور وہ بے جان مادے کی سطح پر آ جاتا ہے لیکن اس کی زندگی اور اس کی روحانی ترقی اس حقیقت سے تعلقات قائم کرنے پر منحصر ہے جس سے انسان دوچار ہوتا ہے۔ یہ تعلقات علم کے ذریعہ قائم ہوتے ہیں اور علم حتیٰ اوراک ہے (یعنی بذریعہ حواس حاصل ہوتا ہے) جس کو فہم انسانی مربوط و مرتب کرتی ہے۔

”اور جب کہا تیرے پروردگار نے فرشتوں سے کہ

ضرور میں بناؤں گا زمین میں ایک نائب۔ فرشتے کہنے لگے

کیا پیدا کرے گا زمین میں ایسے لوگوں کو جو فساد کریں گے

اور خون ریزیاں کریں گے اور ہم تیری برابر تسبیح کرتے

رہتے ہیں، بھدا اللہ اور تقدیس کرتے رہتے ہیں۔ حق تعالیٰ
 نے کہا کہ میں جانتا ہوں اس بات کو جس کو تم نہیں جانتے
 اور سکھائے آدم کو تمام چیزوں کے اسماء پھر وہ چیزیں
 فرشتوں کے روبرو کر دیں اور پھر کہا کہ بتاؤ مجھ کو اسماء
 ان چیزوں کے اگر تم سچے ہو۔ فرشتوں نے عرض کیا پاک
 ہے تو، ہم کو علم نہیں مگر وہی جو کچھ ہم کو تو نے سکھایا۔
 بے شک تو بڑا علم والا حکمت والا ہے۔ حق تعالیٰ نے کہا
 اے آدم ان کو ان چیزوں کے اسماء بتلا دو سو جب بتلائے
 ان کو آدم نے ان چیزوں کے اسماء تو حق تعالیٰ نے کہا
 (دیکھو) میں تم سے کہتا نہ تھا کہ بے شک میں جانتا ہوں
 تمام پوشیدہ چیزیں آسمانوں اور زمین کی اور جانتا ہوں
 جس بات کو تم ظاہر کر دیتے ہو اور جس بات کو تم چھپاتے ہو
 (سورہ بقرہ آیت ۲۸ تا ۳۱)

ان آیات میں ایک اہم نکتہ یہ مضمر ہے کہ انسان میں اشیاء کا
 نام رکھنے یعنی اشیاء کے تصورات وضع کرنے کی قوت ودیعت ہے اشیاء
 کے تصورات وضع کرنا گویا اشیاء کو مسخر کرنا ہے۔ پس علم انسانی تصورات
 پر مشتمل ہے اور تصورات ہی کے ذریعہ ہم حقیقت کے قابل مشاہدہ پہلو
 تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔ قرآن کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ
 وہ حقیقت کے قابل مشاہدہ پہلو پر زور دیتا ہے:-

”بلاشبہ آسمانوں کے اور زمین کے بنائے میں اور یکے بعد
دیگر رات اور دن کے آنے میں اور جہازوں میں جو کہ سمندر
میں چلتے ہیں آدمیوں کے نفع کی چیزیں لے کر اور بارش کے
پانی میں جس کو اللہ نے آسمان سے برسا یا پھر اس سے زمین کو تر و تازہ
کیا اس کے خشک ہوئے بعد اور ہر قسم کے حیوانات اس میں
پھیلا دیے۔ اور ہوائوں کے بدلنے میں اور ابر میں جو زمین و
آسمان کے درمیان مقید رہتا ہے فشانیاں ہیں ان لوگوں
کے لیے جو عقلمند ہیں“ (سورہ بقرہ آیت ۱۵۹)

اس میں شک نہیں کہ فطرت کے اس فکر انگیز تذکرہ سے قرآن کا فوری
مقصد انسان میں اس ہستی کا شعور پیدا کرنا ہے جس کا مظہر یہ کائنات ہے لیکن
ذہن نشین رکھنے کے قابل قرآن کا وہ عام تجربی نقطہ نظر ہے جس نے پیر و انبیاء
کے دلوں میں عالم محسوس کا اصرار پیدا کر دیا، اور انھیں بالآخر سائنس کا موجد
بنا دیا۔ ایک ایسے زمانہ میں جب کہ انسان تلاش حق میں محسوس و معنی کو کوئی وقعت
نہ دیتا تھا۔ تجربی روح کو سیدار کرنا ایک عظیم الشان کارنامہ تھا۔ قرآن کی رو سے
کائنات ایک پیچیدہ غائت رکھتی ہے۔ کائنات کی طرف سے جو مزاحمت پیش ہوتی
ہے اس پر غالب آنے کی عقلی کوشش ہماری زندگی کو سنوارنے اور وسعت دینے
کے علاوہ ہماری بصیرت کو تیز کرتی ہے، اور ہم کو انسانی واردات کی گہرائیوں
میں داخل ہونے کے قابل بنا دیتی ہے۔ حقیقت اپنے مظاہرہ میں جلوہ گر ہے
اور انسان جیسی ہستی جس کو مزاحمت پیدا کرنے والے ماحول میں اپنی زندگی

برقرار رکھنی پڑتی ہے، مرنی و محسوس کو نظر انداز نہیں کر سکتی قرآن ہماری نظر کو تغیر کے اس عظیم نشان و واقعہ پر مرکوز کرتا ہے، اور اس تغیر کا تعقل کرنے اور اس پر قابو پانے کے بعد ہی ایک دیر پا تمدن تشکیل دیا جاسکتا ہے۔ ایشیا اور سپچ پوچھو تو دنیا کے قدیم کی تمام تہذیبیں ناکام رہیں کیونکہ ان تہذیبوں نے باطن سے حقیقت تک سائی حاصل کرنے کی کوشش کی تھی ان کی حرکت کا رخ باطن سے خارج کی طرف تھا۔ اس طریقہ عمل سے انھیں نظریہ ہاتھ آگیا لیکن قوت حاصل نہ ہوئی اور محض نظریہ پر کسی دیر پا تمدن کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔

اس میں شک نہیں کہ انسانی تجربے کے دیگر پہلوؤں کے مقابل میں مذہبی واردات پر علم ربانی کے اخذ کی حیثیت سے پہلے بحث کی گئی ہے (مذہبی واردات کی بحث کو تاریخی تقدم حاصل ہے) قرآن یہ مانتے ہوئے کہ تجربی نقطہ نظر انسان کی روحانی زندگی کی ایک لازمی منزل ہے، انسانی تجربے کے دیگر تمام پہلوؤں کو اس انتہائی حقیقت کے علم کا اخذ تسلیم کرتا ہے جس کے مظاہر باطن میں اور خارج میں ہر جگہ آشکار ہیں۔ حقیقت، خارجی سے تعلقات پیدا کرنے کا ایک بالواسطہ طریقہ یہ ہے کہ اس پر غور و مشاہدہ کیا جائے اور اس کے مطابق ہر پہلو کو اس کے آگے منکشف ہوتے ہیں تصرف حاصل کیا جائے اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس حقیقت سے براہ راست قرب حاصل کیا جائے جو ہمارے باطن میں اپنے آپ کو آشکارا کرتی ہے۔ قرآن کا لہام فطرت کی طرف متوجہ ہونا صرف اس واقعہ کو تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ انسان فطرت سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ اس تعلق سے فطرت کی قوتوں کو سخر کرنے کے ذرائع حاصل ہو سکتے ہیں

پس تسلط کی ناجائز خواہش کی بنا پر نہیں بلکہ روحانی زندگی کی آزاد ترقی کے لیے اس تعلقی سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔ حقیقت کی مکمل بصیرت حاصل کرنے کے لیے حسی ادراک کے ساتھ اس چیز کو بھی شامل کرنا چاہیے جس کو قرآن ”ادراک قلب“ سے تعبیر کرتا ہے۔

”وہی ہے جاننے والا پوشیدہ اور ظاہر چیزوں کا، زبردست رحمت والا جس نے جو چیز بنائی خوب بنائی اور انسان کی پیدائش مٹی سے شروع کی پھر اس کی نسل کو خلاصہٴ اخلاط یعنی ایک بے قدر پانی سے بنایا پھر اس کے اعضاء درست کیے اور اس میں اپنی روح پھونکی اور تم کو کان اور آنکھیں اور دل دیتے تم لوگ بہت کم شکریہ کرتے ہو۔“

(سورہ سجدہ آیت ۶ تا ۸)

”قلب“ ایک طرح کا باطنی دھڑان یا بصیرت ہے جو ہمیں حقیقت کے ان پہلوؤں سے قریب کر دیتی ہے جو جو اس کی دسترس سے باہر ہیں۔ قرآن کے نزدیک یہ ایسی چیز ہے جو ”دیکھتی“ ہے اور اس کی اطلاعات بشرطیکہ ان کی صحیح تعبیر کی جائے کبھی غلط نہیں ہوتیں۔ بہر حال اس کو کوئی پراسرار مخصوص قوت نہ سمجھنا چاہیے بلکہ حقیقت کو معلوم کرنے کا ایسا طریقہ ہے جس میں عشوی احساس کو دخل نہیں ہوتا۔ تاہم مذہبی تجربہ کا جو میدان ہمارے سامنے کھل جاتا ہے وہ اسی طرح حقیقی اور محسوس ہوتا ہے جس طرح کہ اور تجربات ہوتے ہیں اس کو باطنی ”پراسرار“ فوق الفطری کہنے سے اس کی قیمت گھٹ نہیں جاتی۔ ابتدائی انسان کے لیے ہر قسم کا تجربہ فوق الفطری

ہوتا تھا۔ زندگی کی فوری ضروریات نے ابتدائی انسان کو اپنے تجربے کی توضیح و توجہ پر مجبور کر دیا۔ اس توضیح و توجہ سے ”فطرت“ کا بتدیج وجود میں آگیا۔ حقیقت کئی جس کی ہمیں آگہی ہوتی ہے اور جو توضیح و توجہ کے بعد ایک تجربی واقعہ نظر آتی ہے ہمارے شعور میں اور طریقوں میں سے داخل ہو سکتی ہے۔ نوع انسانی کا الہامی اور مذہبی ادب اس واقعہ کی قوی شہادت پیش کرتا ہے کہ انسان کی تاریخ میں یہی واردات کا اس قدر غلبہ اور تسلط رہا ہے کہ ان کو فریب و التباس قرار دے کر مسترد نہیں کیا جاسکتا پس انسانی تجربہ کی عام سطح کو تسلیم کرنے اور دیگر سطحات کو بطنی اور جذبی قرار دے کر مسترد کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ مذہبی واردات کی وہی حیثیت ہے جو انسانی تجربہ کے دیگر واقعات کی ہے۔ اور جس حد تک واقعات کی توضیح و تشریح سے علم حاصل ہو سکتا ہے ایک واقعہ دوسرے واقعہ سے کم تر نہیں انسانی تجربہ کی اس طور کو تنقیدی نظر سے جانچنا کوئی بے ادبی نہیں پیغمبر اسلام پہلے شخص ہیں جنہوں نے تنقیدی نظر سے نفسی مظاہر کا مشاہدہ فرمایا تھا۔ بخاری اور دیگر محدثین نے تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے کہ کس طرح آنحضرتؐ نے ایک پہودی نوجوان ابن سعد کے حالات استغراق کا مشاہدہ فرمایا تھا۔ آپؐ نے اُس کی آزمائش کی، اس سے سوالات کیے، اور اس کے مختلف حالات استغراق کی تحقیق و تدقیق کی۔ ایک بار آپؐ ایک درخت کے پیچھے چھپ کر اس کی بڑبڑاہٹ کو سن رہے تھے لیکن اس نوجوان کی ماں نے آنحضرتؐ کی موجودگی سے اس کو آگاہ کر دیا۔ اس پر وہ نوجوان فوراً حالت استغراق سے باہر نکل آیا اور آنحضرتؐ نے فرمایا اگر وہ اس کو اس کی حالت پر چھوڑ دیتی تو معاملہ صاف ہو جاتا، بعض اصحابؓ نے

جو اس مشاہدہ کے وقت موجود تھے، جس کو تاریخ اسلام میں پہلا نفسیاتی مشاہدہ کہنا چاہیے، اور نیز متاخر محدثین بھی جنہوں نے اس اہم واقعہ کو قلمبند کیا ہے پیغمبر اسلام کے نقطہ نظر کو سمجھ نہ سکے اس واقعہ کی انہوں نے سیدھے سادے انداز سے تعبیر کی۔ پروفیسر سیکنڈ و لڈ کو جو صوفیانہ شعور اور پیغمبرانہ شعور میں کوئی نفسیاتی امتیاز نہیں کرتے اس واقعہ میں مذاق کا ایک پہلو نظر آتا ہے۔ ان کے نزدیک گویا ایک پیغمبر سائنسی کل ریسرچ سوسائٹی کے طریقوں کے مطابق دوسرے پیغمبر کی تحقیق و تفتیش کرتا ہے۔ اگر پروفیسر موصوف قرآن کی روح کو اچھی طرح سمجھ لیتے جس نے ایک تہذیب کی بنیاد رکھی تھی جو بالآخر جدید تجربی نقطہ نظر (یعنی سائنٹفک نقطہ نظر) کو وجود میں لانے کا باعث ہوئی، تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ آنحضرتؐ نے اس نوجوان یہودی کا جو مشاہدہ فرمایا تھا وہ ایک سخی خیز چیز تھی۔ بہر حال ابن خلدون ہی پہلا مسلمان ہے جس نے پیغمبر اسلام کے نقطہ نظر کے مفہوم و قیمت کو سمجھا ہے پروفیسر سیکنڈ و لڈ کا بیان ہے کہ ”ابن خلدون کے پاس چند دلچسپ نفسیاتی تصورات تھے اور غالباً اس کو مسٹر جیمس کی کتاب ”مذہبی واردات کی گونا گونی سے گہری ہمدردی ہوتی۔ مذہبی شعور کے بااختیار مطالعہ کی اہمیت کو نفسیات جدید اب محسوس کرنے لگی ہے۔ ہمارے پاس شعور کے غیر عقلی (یعنی جذباتی اور وجدانی) مظروفات کی تحلیل کا کوئی موثر سائنٹفک سہلج نہیں ہے۔ مذہبی شعور کی تاریخ اور اس کے مختلف مدارج کی ایک وسیع اور مکمل تحقیق مختصرے وقت میں ممکن نہیں ہے۔ مذہبی واردات کی نمایاں خصوصیات کے متعلق میں صرف چند خیالات یہاں پیش کر سکتا ہوں۔

(۱) پہلا نکتہ غور طلب یہ ہے کہ یہ واردات بلا واسطہ اور براہ راست ہوتے ہیں۔ اس خصوص میں مذہبی واردات انسانی تجربہ کی دیگر سطحات سے جو علم کا مواد فراہم کرتی ہیں، مختلف نہیں ہوتے۔ ہر قسم کا تجربہ براہ راست اور بلا واسطہ ہوتا ہے جس طرح کہ عالم خارجی کے علم کے لیے عام تجربات کی توضیح کی جاتی ہے اسی طرح ذات باری کے علم کے لیے مذہبی واردات کی توضیح کی جاتی ہے۔ مذہبی واردات کا بلا واسطہ اور براہ راست ہونا صرف یہ مفہوم رکھتا ہے کہ ہم خدا کو اسی طرح دیکھتے ہیں جس طرح کہ اور چیزوں کو دیکھتے ہیں۔ خدا کوئی ریاضیاتی ہستی، یا کوئی ایسا لٹام تصور یا نہیں ہے جو باہم مربوط ہیں اور تجربہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔

(۲) دوسرا نکتہ یہ ہے کہ مذہبی واردات کی جامعیت ناقابل تحلیل ہوتی ہے جب میں اس میز کا تجربہ کرتا ہوں جو میرے سامنے موجود ہے تو بے شمار احساسات باہم متحد ہو کر میز کے ایک تجربہ واحد کی صورت میں پیش ہوتے ہیں۔ ان کیشر احساسات میں سے ہیں اُن احساسات کو چن لیتا ہوں جو زمان و مکان کے ایک خاص سلسلہ کے تحت آتے ہیں، اور ان کو مربوط کر کے میز کے نام سے مہم کرتا ہوں۔ مذہبی شعور میں، خواہ وہ کتنا ہی صاف اور واضح ہو نہ کہ کاغذ پر بالکل دب جاتا ہے اور اسی وجہ سے تحلیل و تجزیہ ناممکن ہو جاتا ہے۔ مذہبی کیفیت اور عام عقلی شعور کے اس فرق کا یہ مطلب نہیں کہ مذہبی شعور عام شعور سے بے تعلق ہو جاتا ہے جیسا کہ پروفیسر ولیم جیمس نے غلطی سے خیال کیا تھا۔ دونوں صورتوں میں ایک ہی حقیقت ہوتی ہے جو ہم پر عمل و اثر کرتی ہے عام عقلی شعور ہمارے تطابق، احوال کی عملی ضروریات کے لحاظ سے حقیقت کا جزو و اجزاء و اعتدال کرتا ہے

اور ہسچات کے منفصل مجموعوں کو یکے بعد دیگرے منتخب کر کے ان پر رد عمل کرتا ہے
 مذہبی شعور پوری حقیقت سے قریب کر دیتا ہے جس میں مختلف ہسچات باہم متحد
 ہو کر ایک ناقابل تحلیل وحدت بن جاتے ہیں اور موضوع و معروض کا عام فرق
 باقی نہیں رہتا۔

(۳) تمیزانگہ غور طلب یہ ہے کہ مذہبی واردات میں ایک عارف ایک
 دوسری ذات لاشانی کا قرب محسوس کرتا ہے جو ماورائی اور ہمہ گیر ہے اور جو تجربہ
 کرنے والی ذات پر تھوڑی دیر کے لیے چھا جاتی ہے۔ مذہبی واردات کے مغزوں
 پر غور کیا جائے تو یہ بالکل خارجی نظر آتا ہے۔ مذہبی واردات کے معنی باطنیت کی
 تاریکیوں میں پلے جانے کے نہیں ہیں۔ لیکن آپ مجھ سے یہ پوچھیں گے کہ خدا کے
 قرب کو ایک دوسری مستقل ذات کی حیثیت سے محسوس کرنا کیونکر ممکن ہے محض
 یہ واقعہ کہ مذہبی واردات منفعل ہوتے ہیں اس دوسری ذات کی غیریت کو قطعی
 طور پر ثابت نہیں کرتا۔ یہ سوال ذہن میں اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ ہم بغیر تنقید کے
 یہ فرض کر لیتے ہیں کہ عالم خارجی سے متعلق ہمارا علم جو بذریعہ حواس حاصل ہوتا ہے
 ہر قسم کے علم کا تنہا معیار یا نمونہ ہے۔ اگر بات یہی ہوتی تو ہم کو اپنی ذات کی حقیقت
 و اصلیت کا کبھی یقین نہ ہو سکتا۔ ہر حال اس کے جواب میں میں ہمارے روزمرہ
 معاشری تجربات کو بطور کنٹریل پیش کرتا ہوں۔ ہم اپنے معاشری معاملات میں
 دوسرے اذہان سے کیونکر واقف ہوتے ہیں؟ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ہم کو
 مطالعہ باطن اور نیز حواس سے اپنی ذات اور اپنی فطرت کا علم ہوتا ہے دوسرے
 اذہان سے واقف ہونے کا ہمارے پاس کوئی خاص حاسہ نہیں ہے۔ کسی

ذی شعور ہستی کے متعلق جو میرے سامنے موجود ہے علم حاصل کرنے کا تہذا ذریعہ وہ جسمانی حرکات ہیں جو سیری حرکات سے مشابہ ہیں جن سے میں یہ نتیجہ اخذ کرتا ہوں کہ کوئی ذی شعور ہستی میرے سامنے موجود ہے۔ یا پروفیسر رائٹس کی طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم اپنے ابنائے جنس کے وجود کو اس لیے حقیقی سمجھتے ہیں کہ وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اشاروں کا جواب ایک ذی شعور ہستی کی موجودگی کا معیار ہے۔ قرآن کا بھی یہی خیال ہے۔

”تمہارے پروردگار نے فرمایا تم مجھ کو پکارو میں

تمہاری درخواست قبول کروں گا۔“

(سورہ مؤمن - آیت ۶۲)

یہ بات بالکل واضح ہے کہ خواہ ہم جسمانی معیار استعمال کریں یا غیر جسمانی یا پروفیسر رائٹس کا زیادہ موزوں معیار ہر صورت میں دوسرے اذہان سے متعلق ہمارا علم (بلا واسطہ نہیں بلکہ) محض استنباطی ہوتا ہے۔ پھر بھی ہم محسوس کرتے ہیں کہ دوسرے اذہان کے متعلق ہمارا علم بذہنی اور بلا واسطہ ہے، اور ہم اپنے معاشری تجربہ کی اصلیت و حقیقت میں کبھی شک نہیں کرتے بحث کی اس نوبت پر میں نہیں چاہتا کہ دوسرے اذہان سے متعلق ہمارے علم کے مختلف مفاہیم کو بنیاد قرار دے کر ایک ہیہ گیر ذات کے وجود کی تائید میں تصویری دلیل پیش کروں۔ میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں بس یہی ہے کہ مذہبی واردات جو بلا واسطہ اور بذہنی ہوتے ہیں وہ نظریے خالی نہیں۔ ان میں اور عام تجربہ میں ایک طرح کی مشابہت پائی جاتی ہے، اور وہ اسی صنف کے تحت آتے ہیں۔

(۴) چونکہ مذہبی واردات براہ راست اور بلا واسطہ ہوتے ہیں اس لیے یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ان کو دوسروں تک منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ مذہبی واردات فکر سے زیادہ تاثر سے مشابہہ ہوتے ہیں مذہبی شعور کے مطروحات کی کوئی عارف یا پیغمبر جو تعبیر کرنا ہے اس کو دوسروں تک تصورات کی صورت میں منتقل کیا جاسکتا ہے، لیکن خود مذہبی شعور کا مطروح منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ پس مندرجہ ذیل آیات قرآنی میں مذہبی واردات کی نفسیات کو پیش کیا گیا ہے نہ کہ اس کے مطروحات کو:-

”اور کسی بشر کی یہ شان نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس سے
کلام کرے مگر (تین طریقوں سے) یا تو الہام سے یا پردے
کے پیچھے سے یا رسول کو صبح دے کہ وہ خدا کے حکم سے جو خدا
کو منظور ہو تا ہے پیغام پہنچا دیتا ہے، وہ بڑا عالی شان ہے
بڑا حکمت والا ہے“

(سورہ شوریٰ - آیت ۵۰)

مذہبی واردات اس وجہ سے ناقابل منتقل ہیں کہ وہ حقیقت میں بے زبان
تاثرات ہیں، جن کو عقل استدلالی چھو نہیں سکتی۔ بہر حال یہ بات ذہن نشین
رہے کہ مذہبی تاثر میں دیگر تاثرات کی طرح ایک عقلی عنصر بھی ہوتا ہے، اور میرے
خیال میں یہی عقلی عنصر ہے جس کی وجہ سے مذہبی تاثر تصور کی صورت اختیار
کر سکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تفکر میں رونما ہونے کی کوشش تاثر کی فطرت میں
داخل ہے۔ تاثر اور تصور باطنی تجربہ کے زمانی اور غیر زمانی دو پہلو ہیں۔ پس

آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ تاثر کی اسی ماہیت کی وجہ سے مذہب تاثر سے شروع ہوتا ہے۔ تاثر مذہب سے کہیں پتہ نہیں چلے گا کہ مذہب محض تاثر ہے، بلکہ یہ ہمیشہ مابعد الطبعیات کی طرف پیش قدمی کرتا رہا ہے۔ ایک صوفی کو جو عقل کو آلہ علم تسلیم نہیں کرتا تاثر مذہب سے کوئی جواز دستیاب نہیں ہوتا۔ تاثر اور تصور کے مابین جو عضوی تعلق ہے اس سے الہام لفظی کے اس قدیم دینیاتی منہا پر روشنی پڑتی ہے جس نے علمائے اسلام کو ایک زمانہ میں پریشان کر رکھا تھا۔ بے زبان اثرات تصورات کی صورت اختیار کر کے گویا ہو جاتے ہیں۔ یہ کہنا کوئی استعارہ نہیں کہ تصور اور لفظ ایک ساتھ تاثر سے پیدا ہوتے ہیں۔ اگرچہ منطق ان میں زمانی تقدم و تاخر قائم کرتی ہے اور ان کو ایک دوسرے سے علیحدہ قرار دے کر خود اپنے لیے دشواریاں پیدا کر لیتی ہے۔ ایک مفہوم میں الہام لفظی ہوتا ہے۔

(۵) ایک عارف کو ہستی ازلی سے جو گہرا قرب حاصل ہو جاتا ہے اس کی وجہ سے وہ سلسلہ وار زمانہ کو غیر حقیقی محسوس کرتا ہے، اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ سلسلہ وار زمانہ سے قطعاً بے تعلق ہو جاتا ہے۔ مذہبی واردات اگرچہ لاثانی ہوتے ہیں تاہم وہ عام تجربہ سے ایک طرح کا تعلق ضرور رکھتے ہیں۔ یہ بات اس واقعہ سے واضح ہو جاتی ہے کہ مذہبی واردات بہت جلد گزر جاتے ہیں اور گزر جانے کے بعد سند کا ایک گہرا احساس چھوڑ جاتے ہیں عارف اور پیغمبر دونوں تجربہ کی عام سطح پر واپس آ جاتے ہیں، لیکن فرق یہ ہوتا ہے کہ پیغمبر کی واپسی، جیسا کہ میں آگے چل کر بتلاؤں گا، نوع انسان کے لیے بے حد معنی خیز ہوتی ہے۔

پس حصول علم کے لیے مذہبی واردات کی قلمرو اسی طرح حقیقی ہوتی ہے جس طرح کہ انسانی تجربہ کی کوئی اور قلمرو ہو سکتی ہے۔ اور مذہبی واردات کو محض اس بنا پر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ ان کا مافذ حیاتی اور راک (یعنی خواہش) نہیں ہے۔ اور نہ یہ ممکن ہے کہ ان عضوی حالات و شرائط کو متعین کر کے جو مذہبی واردات کا بظاہر باعث معلوم ہوتے ہیں ان کی روحانی قدر و قیمت کو گھٹایا جاسکے اگر ہم نفس و جسم کے باہمی تعلق کی نسبت جدید نفسیات کے مفروضہ کو قیلم بھی کر لیں تب بھی مذہبی واردات کی قدر و قیمت سے انکار کرنا، جنہیں انکشاف صداقت ہوتا ہے منطق کے خلاف ہے۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے تمام احوال و کیفیات خواہ ان کا منطوق مذہبی ہو یا غیر مذہبی عضوی حالات و شرائط سے پیدا ہوتی ہیں۔ ذہن انسانی کا سائنٹفک نقطہ نظر اسی طرح عضوی حالات سے پیدا ہوتا ہے جس طرح کہ مذہبی نقطہ نظر فطانت کی تخلیق کے متعلق ہماری رائے نہ اس چیز سے پیدا ہوتی ہے اور نہ اس سے دور کا تعلق رکھتی ہے جس کو علمائے نفسیات عضوی حالات سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایک خاص قسم کی طبیعت ایک خاص قسم کی استعداد اس کے لیے لازمی شرط ہو سکتی ہے، لیکن یہ شرط مقدمہ ہی پوری حقیقت نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارے ذہنی احوال کی عضوی علت کو اس معیار سے کوئی تعلق نہیں ہوتا جس سے ہم ان احوال کی برتری و کتری کو بہ لحاظ قدر و قیمت جانچتے ہیں۔ پروفیسر و جیمس کہتے ہیں کہ ”بعض پیامات اور رویا بین طو رہر پھل ہوتے ہیں، اور بعض کیفیات و جد سیرت و کردار کے لیے بہت کم مفید ہوتے ہیں، اُن کو نہ تو

سے خیز کہا جاسکتا ہے اور نہ ربانی مسیحی تصوف کی تاریخ میں یہ مسئلہ کہ ایسے پیامات اور واردات میں جو فی الحقیقت ربانی معجزات تھے اور ان پیامات میں جن کی شیطان عداوت سے تلبیس کرتا ہے کس طرح امتیاز کرنا چاہیے اس وقت طلب مسئلہ رہا ہے اس کو حل کرنے کے لیے بہترین ہادیان ضمیر کی بصیرت اور تجربہ درکار ہے۔ بالآخر اس مسئلہ کو ہمارے تجربی معیار پر جانچنا پڑتا ہے۔ مسیحی تصوف کے جس مسئلہ کا ذکر پروفیسر جیمس نے کیا ہے وہ درحقیقت ہر قسم کے تصوف کا مسئلہ ہے شیطان عداوت کی بنا پر ایسے واردات کی یقیناً تلبیس کرتا ہے جو مذہبی تجربہ کے دائرہ میں داخل ہو جاتے ہیں۔ قرآن میں ہر قسم پڑھتے ہیں کہ :-

”اور ہم نے آپ کے قبل کوئی رسول اور کوئی بنی ایسا نہیں بھیجا جس کو یہ واقعہ پیش نہ آیا ہو کہ جب اس نے (اللہ کے احکام میں سے) کچھ پڑھا (تب ہی) شیطان نے اس کے پڑھنے میں شبہ ڈالا پھر اللہ تعالیٰ شیطان کے ڈالے ہوئے شبعات کو نیست و نابود کر دیتا ہے“ پھر اللہ تعالیٰ اپنی آیات کو زیادہ مضبوط کر دیتا ہے۔ اور اللہ علم والا حکمت والا ہے“ (سورہ حج آیت ۱۷)

اس شیطان عنصر کو ربانی سے علحدہ کر کے فرائنڈ کے پیروں نے مذہب کی بیش بہا خدمت انجام دی ہے۔ لیکن میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اس جدید نفسیات کے اس مخصوص نظریہ کی کسی موزوں شہادت سے تائید

نہیں ہوتی۔ اگر ہماری آوارہ خواہشات خواب میں یا کسی اور وقت جبکہ ہم اپنے آپ میں نہیں ہوتے اُبھر آتی ہیں۔ تو اس سے لازم نہیں آتا کہ یہ خواہشات نفس کے عقب میں ایک طرح کے گودام میں مقید رہتی ہیں یہ دبی ہوئی خواہشات کبھی کبھی ہمارے نفس پر جو غالب آتی ہیں تو اس سے ہی ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے ردِ عمل کے عادی طریقہ میں ایک عارضی خلل پیدا ہو گیا ہے نہ یہ کہ یہ خواہشات ہمارے نفس کے کسی تاریک گوشہ میں ہمیشہ موجود رہتی ہیں۔ جب ہم اپنے ماحول سے مطابقت پیدا کرتے ہیں تو اس عمل مطابقت کے وقت ہم پر ہر قسم کے ہیجانات کا اثر پڑتا ہے۔ ان ہیجانات پر ہم جو عادی ردِ عمل کرتے ہیں وہ بتدریج ایک مقررہ نظام کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ہم بعض ہیجانات کو قبول کر لیتے ہیں، اور بعض کو جو ہمارے مستقل نظام ردِ عمل سے مناسبت نہیں رکھتے مسترد کر دیتے ہیں۔ اس سے ہمارا نظام ردِ عمل پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ جن ہیجانات کو ہم مسترد کر دیتے ہیں وہ ہمارے نفس کے اس حصہ میں چلے جاتے ہیں جن کو ”رقبہ لاشعور“ کہا جاتا ہے، اور یہاں وہ نفس مرکزی میں اُبھر آنے کے لیے ایک منساب موقع کے انتظار میں پڑے رہتے ہیں۔ ان سے ہمارے منصوبوں میں خلل پڑ سکتا ہے، ہمارے افکار میں انتشار پیدا ہو سکتا ہے، اور وہ خواب اور واہمہ کو تشکیل دے سکتے ہیں، یا ہم کو ان ابتدائی حرکات و افعال کی طرف لے جاسکتے ہیں جن کو عمل ارتقاء بہت پیچھے چھوڑ آیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مذہب ایک خالص افسانہ ہے جس کی تخلیق نوعِ انسان

کے ان رد کردہ خواہشات سے ہوتی ہے اور اس کی غرض یہ ہوتی ہے کہ ایک ایسی خیالی دنیا تعمیر کی جائے، جہاں حرکت میں کوئی مزاحمت اور رکاوٹ نہ ہو۔ اس نظریہ کے مطابق مذہبی عقائد اور تحکیمات ایسے نظریات فطرت قرار پاتے ہیں جو ابتدائی انسان نے وضع کیے تھے۔ اور جن کے ذریعہ سے نوع انسان نے حقیقت کو مادے کی قباحت سے پاک کرنے اور حقائق زندگی کو نظر انداز کر کے حقیقت کو اپنی خواہش کے مطابق پیش کرنے کی کوشش کی تھی۔ مجھ کو اس امر سے انکار نہیں کہ ایسے مذاہب اور فنون بطیفہ موجود ہیں جو حقائق زندگی سے بزدلانہ طور پر گریز کرنے کے راستے بتلاتے ہیں۔ میری بحث صرف یہی ہے کہ یہ بات تمام مذاہب پر صادق نہیں آتی اس میں شک نہیں کہ مذہبی عقائد اور تحکیمات میں ایک مابعد الطبعی مفہوم بھی ہوتا ہے، لیکن یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ان عقائد کو ان تجربات کی تعبیر نہیں کہا جاسکتا جو علوم فطرت کا موضوع بحث ہیں۔ مذہب طبعیات یا کیمیا نہیں ہے جو فطرت کی توجیہ علت و معلول کی اصطلاحات میں کرتا ہے۔ یہ درحقیقت انسانی تجربہ (یعنی مذہبی تجربہ) کے ایک بالکل مختلف پہلو کی توجیہ ہے کہ ناپا جتا ہے۔ مذہبی تجربہ کے موضوع کو سائنس کا موضوع نہیں بنایا جاسکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ مذہب نے مذہبی زندگی میں محسوس و مقرون تجربہ کی ضرورت پر سائنس سے بہت پہلے زور دیا تھا۔ مذہب اور سائنس کے تصادم کی وجہ یہ نہیں کہ ان میں سے ایک کی بنیاد محسوس و مقرون تجربہ ہے اور

دوسرے کی نہیں۔ ان کے تصادم کی وجہ یہ غلط فہمی ہے کہ دونوں ایک
 ہی قسم کے مواد تجربہ کی توجیہ کرتے ہیں۔ ہم یہ بات بھول جاتے ہیں
 کہ مذہب ایک خاص قسم کے انسانی تجربہ کے حقیقی مفہوم تک پہنچنا
 چاہتا ہے۔



ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، ام۔ ۱۰
 پی۔ ایچ۔ ڈی۔ پرنسپل سری نگر کالج
 مترجمہ عبدالرحمن سعید بی۔ اے (عقلمانیہ)

رومیؒ اور اقبالؒ کا تصور محبت

محبت ایک تکوینی عنصر Cosmic Principle ہے۔ سارے وجود کا سرچشمہ خدا کی ذات ہے اور حیات وہ دائمی محرک ہے جو اس ابدی طاقت کی جانب دعوت حرکت دیتی ہے حیات اور محبت بہ ظاہر متناقص معلوم ہوتے ہیں کیونکہ ایک طرف وہ آگے حرکت کرتے ہیں تو دوسری طرف اپنے اخذ کی جانب رجوع کرتے ہیں۔ جذبہ محبت گویا ایک قسم کی یاد وطن

ہے۔

Home - sickness

مجت تخلیقی طاقت انقلاب کا نام ہے۔ مجت کی تخلیقی
 قوت ہی کے ذریعہ انجذاب، نشوونما اور ارتقائی عمل کی باطنی اجڑ
 تشریح کی جاسکتی ہے۔

رومیؒ اور اقبالؒ دونوں وجدان اور "ایمان باغیب" کے قائل ہیں۔ دونوں حریت	"ایمان" اور "عقلیت" کے مابین تضاد
--	--------------------------------------

اور عزیمت پر ایمان رکھتے ہیں۔ دونوں کا تصور یہی ہے کہ استدلال
 کے ذریعہ حیات کی وجدانی حقیقت کی توضیح ممکن نہیں ہے اور
 دونوں عقلیت کے مقابلہ میں وجدان اور عزیمت کو حقیقت سے
 قریب تر خیال کرتے ہیں۔

رومیؒ اور اقبالؒ دونوں سکوتی تصوف کے اس
 کتب کی مخالفت کرتے ہیں جس میں حرکت و عمل کی بجائے جمود
 و تعطل کا تصور پیش کیا گیا ہے۔ دونوں کا ایمان ہے کہ بدو
 جسد حیات کا ایک ناگزیر عنصر ہے۔ دونوں مجت کو آزاد اور غیر
 فانی تصور کرتے ہیں۔ رومیؒ کے مقابلہ میں اگرچہ اقبال خودی
 کے فلسفہ پر زور دیتے ہیں تاہم بحیثیت مجموعی دونوں کے نقاط
 نظریں بڑی حد تک یکسان لگتی پائی جاتی ہے۔ دونوں کا اس امر پر
 یقین ہے کہ "آرزو" اور "قوت" بشرطیکہ ان کا صحیح طریقہ پر
 استعمال کیا جائے وہ سچے انکوشینی محرکات ہیں جو مجت کی جانب

رہنمائی کرتے ہیں۔

اہلیات کا علم زندگی کو بحیثیت مجموعی سمجھنے کی ایک کوشش ہے، خارجی حقیقت ممکن ہے کہ ایک ہو یا نہ ہو لیکن انسان جو اس کائنات میں تغیرات پیدا کرتا ہے، بجائے خود کسی خارجی حقیقت کا ”کل“ نہیں ہے۔ وہ اس کا ایک جز ہے اور اس جز میں بھی کوئی نمایاں وحدت نہیں پائی جاتی، جیسا فی علوم اس کی حیات کے مختلف پہلوؤں سے وابستہ ہیں۔

مابعد الطبیعات کی مختلف شقیں جن کی اب تک انفرادی نظامات کی صورت میں تدوین کی گئی ہے انسانی حیات کے کسی ایک شعبہ کو اساسی قرار دیکر اس سے حیات کے دوسرے پہلوؤں کی نسبت اصول استخراج کرنے کی کوشش کا نتیجہ ہیں۔

قدرتی عناصر سے ابتدا کر کے یہاں کے ابتدائی مادہ پرستوں Hylozoists نے۔ پانی ہوا یا آگ کو ابتدائی عنصر قرار دیا اور اسی ایک عنصر سے وجود کے تمام مظاہر کا استنباط کیا ہے لیکن ابتدائی انسان نے اس حقیقت کا بھی پتہ لگایا تھا کہ خود اس کی اپنی ذات اور اس کے اطراف و جوارب کے مظاہر قدرت میں ایسے غیر محسوس اور غیر مرئی عناصر موجود ہیں جو زیادہ جامع اور اطمینان بخش مفروضات کی تعیین میں اساس کا کام دے سکتے ہیں۔

ریاضیات کی صحت، استدلال اور اس کی عمومی تطبیق کی بنا پر قیثا غورث کے متبعین کو یہ یقین ہو گیا تھا کہ دقیقہ پیمائش اور ریاضی ہی وجود کی روح ہے۔ یہ گویا بنیادی خاک تھا جس پر افلاطون کے غیر متغیر تصورات کی نشوونما ہوئی افلاطون

نے ریاضی کے طریقہ پر صداقت کے مفہوم کو متعین کیا اور ریاضیاتی منطق کی استحکم بنا ڈالی جس کو بعد میں اس کے ممتاز شاگرد ارسطو نے ایک باقاعدہ نظام کی شکل دی جو دو ہزار سال تک مشرق و مغرب کے تصور پر غالب رہا۔ تلاش حق میں ایک طویل عرصہ تک جزی اور اختراع پسندانہ اقدام کی وجہ سے یونان میں اس نظریہ کی تکمیل ہوئی جس کو سجا طور پر ”عقلیت“ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ لوگس (Logos) کا انکشاف انسانیت کی بہت بڑی کامیابی ہے۔ کیونکہ اس نے انسانی تجربوں اور بشاہدوں کی ظاہر افراتفری میں نظم و ضبط پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور اسی سے ان تمام علوم کی داغ بیل پڑی ہے جن کے ذریعہ انسانی اعمال اور تجربوں کی رہنمائی ہوتی ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے۔ مابعد الطبیعی علوم کا نظام اس کے کسی ایک پہلو کو اساسی قرار دینے کی ایک شعوری یا غیر شعوری سعی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ یہ ایک ایسا عنصر ہو جو فطرت کے خارج سے منتخب کیا گیا ہو یا وہ انسان کی باطنی یا دماغی زندگی کا کوئی پہلو ہو۔ اہلیات کے کسی ایک نظام کے حامی ممکن ہے کہ اس بیان کی تردید کریں اور کہیں کہ مابعد الطبیعیات اجزاء اور شعبوں کی قطعیت کا قائل نہیں بلکہ وہ وجود کی کثرت سے ماوراء ہونے کی کوشش کرتا ہے تاکہ وحدت کی اس روح کا تحقق و ادراک کرے جو اگرچہ کہ منفرد اجزاء کا سرشپہ ہے لیکن ان میں سے کسی ایک سے بھی وہ جزو کے طور پر ہمیز نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے باوجود بہر حال یہ سلسلہ ہے کہ مابعد الطبیعی تمام علوم مماثلت ہی کے اصول پر بنی ہیں جب انسان اپنے باطن کی طرف متوجہ ہو تو داغ کی اندرونی ساخت کے مطالعہ نے اس پر منکشف کیا کہ اس کا داخلہ ”انا“ بھی مختلف پہلوؤں پر

مشکل ہے۔ انسان نہ صرف سوچتا ہے بلکہ محسوس کرتا ہے اور ارادہ بھی رکھتا ہے۔ لیکن ابتدائی مفکرین نے تخیل ہی کو انسان کا سب سے بہترین پہلو تصور کیا۔

عملی انسان کا مقصد یہ ہے کہ اپنے نظری اور عملی رجحانات کو مطمئن کرنے کے لیے ممکنہ تجربہ حاصل کرے۔ اس کے اطراف و جوانب کے مادی مظاہر اور احساس و مرضی کے باطنی پہلو کے مقابل میں منتشر دکھائی دیں۔

افکار انسانی کی تاریخ میں ”عقلیت“ نے مختلف صورتیں اختیار کیں اور آئندہ کرتی رہے گی یہی حال عقیدت Irrationalism کا ہے۔

ممکن ہے کہ فکر و خیال کا یہ اہتزاز ان ہی دو مضامین خیال کے درمیان جاری ہو عیسائیت کی بدولت مغرب کے قدیم تصورات کی شکست کی بھی اسی طریقہ و عمل کے تحت تعبیر کی جاسکتی ہے کہ وہ انسان کے غیر محسوس منطقی پہلو کے خلاف اس کے احساس اور قوت ارادی کی بغاوت ہے۔ قانون کے مقابل میں محبت کو برتری دی گئی اور انسانی احساسات کو منطقی استدلال سے زیادہ اہم تصور کیا گیا۔

ایک فلسفی کے مقابلہ میں دلی کی زیادہ عزت و توقیر کی جاتی ہے۔ افکار انسانی کا ایک سطحی مورخ ممکن ہے کہ اس استدلال کو انسانی زوال پذیری۔ ردِ عمل یا استدلال کے مقابل میں تخیل کی فتح پر محمول کرے اس پر ماتم کرے۔ لیکن اس مسئلہ میں میرا نقطہ نظر بالکل مختلف ہے۔ اس امر پر خواہ کتنا ہی اظہارِ تاسف کیا جائے کہ مذہب کی اثر میں آزاد اور صحیح انسانی جدوجہد کی ناجائز اور جاہلانہ روک تھام کی جاتی ہے لیکن اس کی تردید ہمیں کی جاسکتی کہ مذہبی احساسات نے ان انسانی اہم پہلوؤں کی حفاظت کی ہے جبکہ عقلیت ان کے انکار یا ہتھیار

پر تلی ہوئی تھی۔

اس مختصر سی تہید کے بعد اب ہم تیرھویں صدی کے صوفی شاعر اور مفکر
 Irration
 alism حضرت جلال الدین رومیؒ کی طرف توجہ کرتے ہیں جو حکمت ایمانی اور وجد اور
 جلیل القدر امام اور محبت کے نہ صرف سب سے بڑے نغمہ سنج بلکہ ہتم بالشان
 فیلسوف بھی ہیں۔

وہ محبت کو جو دے کے اساسی محرک یعنی ”دولۃ الحیات“ یا اس کی
 ”علت غائی“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک زندگی اصلاً اور اُسے عقل
 و ادراک ہے اور اس کے تمام مظاہر ثانوی حیثیت رکھتے ہیں۔ بغیر مبالغہ کے کہا جاسکتا
 ہے کہ رومیؒ میں کانٹ کے Kant کے عملی استدلال۔ فشتے Fichte
 کی اخلاقی وحدت (Schbiermacker) کے مذہبی نقطہ نظر
 شوپنہار (Schopenhauer) کی ”میلان بقا“ نینٹے کی ”میلان اقتدار“
 برگسان (Bergson) کا وجدان اور ولیم جیمس William
 James کی اساسی تجریت کے مجاس کی تلاش معلومات آفریں اور دلچسپی سے خالی نہ ہوگی
 ایک ایسا شخص جو مولاناؒ رومیؒ کی تعانیف سے ناواقف ہو جا رہے اس
 دعویٰ کو ممکن ہے کہ بے معنی سمجھے یا خوش عقیدگی پر مجبور کرے لیکن اس
 حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ رومیؒ کسی خاص نظام کے بانی یا ماس
 نہیں ہیں۔ دراصل وہ زندگی کے ایک خاص زاویہ نظر کی نمائندگی کرتے
 ہیں۔ فلسفی کی حیثیت سے ان کا کسی مخصوص گروہ یا جماعت سے تعلق نہیں ہے
 رومیؒ کے مرقع تصورات سے کسی واضح جہوم کو متعین کرنے سے قبل ان کے

فلسفہ کی بڑی اہمیت کے ساتھ ترتیب اور پہچان میں کی ضرورت ہے۔ وہ ایسی ترتیب کے ساتھ حکمتیں بیان کرے کہ پڑھنے والے جیسے فطرت تخلیق کرتی ہے یا مصور نے نئے نئے مرتفع تیار کرتا ہے۔ اپنے فلسفہ کی توضیح میں افلاطون نے مکالموں اور خیالی افسانوں میں گفتگو کی ہے لیکن اصل موضوع سے انحراف نہیں ہوا ہے۔ رومیؒ کا بیان بھی افلاطون کی طرح غیر مربوط ہے لیکن اس بے ترتیبی میں بھی ارتباط اور تسلسل موجود ہے۔

اس موضوع کی تکمیل کی غرض سے نہایت اختصار کے ساتھ محبت کے متعلق جو وجود کا پہلا محرک ہے رومیؒ کے خیالات کا خلاصہ پیش کرنے کی کوشش کی جائے گی وہ فرماتے ہیں کہ الفاظ میں ”محبت“ کو بیان کرنے کی کوشش نامکامی پر منتج ہوتی ہے اس اعتبار سے نمونہ لطیفہ کو منطق اور استدلال پر برتری حاصل ہے۔ اس کے انہماک کا موسیقی، نہ کہ منطق، جو اگرچہ کہ جزوی ہستی لیکن زیادہ موزوں ذریعہ ہے۔ چونکہ محبت بہ لحاظ نوعیت اجتماعِ عقیدین ہے اس لیے منطق انسان کی جذباتی نزاکتوں کے اظہار کی فطرتاً صلاحیت نہیں رکھتی۔ محبت بیک وقت زہر بھی ہے اور تریاق بھی۔ ایک انگریزی شاعر کے اس خیال کو کہ ہمارے شیریں نغمے دہی ہیں جو ہمیں دردناک پیام سناتے ہیں بہت عرصہ پہلے حضرت رومیؒ نے اپنے کلام میں ظاہر کیا تھا۔ ”نے“ کے نغمہ میں ایک راز پوشیدہ ہے جس کا اگر انکشاف ہو تو کائنات کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے۔ محبت ایک ہمہ گیر تگمینی قوت ہے جو ذرہ لایہ تجزیہ سے ستارہ تک اور حشرات الارض سے انسان کی حیات تک کا دفرامہ ہے۔ محبت حسن کی جانب ایک حرکت کا نام ہے جو نیکی اور صداقت کی ہم پایہ ہونے کے اعتبار سے کمال اور بلند مقاصد کی نمائندگی کرتی ہے۔ محبت ہر ذی جماعت کا ایک فطری جذبہ ہے جس کے

ذریعہ منزلِ ننا سے گزر کر حیاتِ جاوید حاصل کی جاتی ہے۔ تمام اشیاء دائرہ کی صورت میں اپنے ماخذ کی جانب حرکت کرتی ہیں جس سے وہ معرضِ وجود میں آئے تھے۔ زمان و مکان کی تقسیمیں اسی حرکت کا نتیجہ ہیں۔ روحی؟ کا خیال ہے کہ غیر روحانی اخلاق اور عقلیت دونوں انادیت پسند ہیں۔ وہ بھر کی سطح پر تیرتے ہیں لیکن اس کی گہرائیوں میں غوطہ نہیں لگا سکتے۔ صرف محبت ہی بنیادی قدر ہے اور دوسرے تمام اقدار خارجی اور مادی ہیں جن کی اہمیت کا اندازہ اس اولین قدر کے تحققِ وادراک کی صلاحیت کے بموجب لگایا جاتا ہے۔ صرف یہی وہ جو ہر ہے جس میں ذاتی آب و تاب پائی جاتی ہے۔ محبت اپنی خارج میں سزا و جزا کو تسلیم نہیں کرتی اس کا مسلک کچھ ”اپنی نفی آپ“ کا سا ہے اور کسی رسمی مذہب کے ساتھ اس کا تمام وکمال انطباق نہیں ہو سکتا۔

ظاہر پرست اہل مذہب اور اہل تشریع وجود کی چار دیواری کے باہر ہیکر کاٹتے ہیں اس کے اندر داخل نہیں ہوتے۔ محبت خدا اور انسان کے ساتھ سودا نہیں چکاتی۔ محبت اور حسن وجود کے محذب اور مقعد و حصے ہیں جن کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ایک تکوینی اصول ہے جو موجودات کی قوت کی حیثیت سے کارفرما ہوتا ہے۔ ہر جو ہر میں وحدت و انجذاب کا میلان ہے۔ زندگی کی ایک شکل کا دوسری شکل میں جذب ہونا اور ہوتے رہنا انجذاب اور نشو و نما کی بنیاد ہے۔ وجود کے سلسلہ مراتب میں اس کے اپنے پیمانہ کے مطابق ہر کچھ چیز دوسری برتر چیز میں فنا ہو جاتی ہے۔ یہاں صرف حیات ہی پائی جاتی ہے۔ موت کا وجود نہیں ہے۔ عام طور پر جس چیز کو غلطی سے موت تصور کیا گیا ہے وہ دراصل بلند تر

مرتبہ تک پہنچنے کا واسطہ ہے۔ متنازع بلکہ جو اس قدر غیر مطبوع اور بھیاں تک دکھائی دیتی ہے محبت کی جتنی ہوئی بابت کی الٹی سطح ہے۔

جب کوئی پودا غیر نامیاتی مادہ کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے تو اس کے بعد نشوونما کے عمل میں دونوں برابر کے شریک ہو جاتے ہیں فنا شیت نشوونما کی ایک ضروری تہید ہے۔ زندگی کا مقصد ایک اور بلند تر زندگی اور محبت کا ایک جامع تر پہلو رونموی ہے۔ محبت اصول افزائش و نمو ہے اور نفرت کا صلہ زوال و انحطاط ہے۔ محبت کے مقاصد اور موضوع بدلتے ہیں لیکن محبت نشوونما پاتی ہے اور

رفتہ رفتہ وجود کے زینے طے کرتی رہتی ہے حد و عقلیت کے غیر معمولی باہر کی حیثیت سے رومی فرماتے ہیں کہ منطقی طور پر وجود کی وسعت معلوم نہیں کی جا سکتی۔ احساں ہی حقیقت تک پہنچنے کا صحیح ذریعہ ہے۔ تصور غیر بدیہی اور ثنویت کا عامل ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ عقلی استدلال روشنی اور رہنما ہے لیکن یہ نہ تو وجود کا نقطہ آغاز ہے اور نہ وجود کا منتہا۔ خارجی حن میں جو عاشق کے لیے جاذب توجہ ہوتا ہے منطقی صداقت کی تابانی و درخشانی نہیں ہوتی۔ افلاطون نے کہا تھا ”استدلال جہاں کہیں ہمارسی رہنمائی کرے ہمیں اس کے پیچھے چلنا چاہیے؟ لیکن حضرت رومی فرماتے ہیں ”زندگی کا اساسی محرک جلد ہر ہمارسی رہنمائی کرے ہمیں ادھر چلنا چاہیے کیونکہ استدلال کے مقابلہ میں یہ زیادہ یقینی اور سچا رہنما ہے“

رومی فرماتے ہیں کہ ارتقائی عمل میں تمام بلند تر منازل سطح زیرین سے باہر کی طرف ابھرتے ہیں۔ ان کا مرکزی تصور صداقت نہیں بلکہ زندگی ہے۔ وہ خیال کرتے ہیں کہ منطق کا خصوصی نقص یہی ہے کہ وہ توحش کے ساتھ اشیاء کو ایک

دوسرے سے جدا کرتی ہے اور پھر اس قوی محرک کی یافت سے قاصر ہو جاتی ہے جو اپنی ہی منطق کے ذریعہ اشیاء کو ایک شکل سے دوسری شکل میں تبدیل کرتا ہے اور ایک تخلیقی ترکیب و امتزاج کے ذریعہ متضاد اشیاء سے مافوق ہو جاتا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ حضرت رومیؒ نے محبت کو کونی عنصر کے مرتبہ تک پہنچا دیا۔ ادب یعنی نظم و نثر اور مذہبی نظریات کے سانچوں کی تبدیلی کے ذریعہ بعد کے تقریباً چھ سو سالہ تصورات پر ان کا غیر معمولی اثر قائم رہا ہے۔ اس کے بعد بھی دینی علوم میں ان کے نقطہ نظر اور جذبات کا اثر سرایت کر گیا تھا۔ مستند صوفیاء اور متصوفین۔ شعراء اور متشاعرین سب کے سب بالواسطہ یا بلاواسطہ آپ کے زیر اثر تھے لیکن اسلامی دنیا میں اسی قبیل کی ایک اور ہستی پیدا ہونے کے لیے تقریباً چھ صدیوں کا طویل عرصہ درکار ہوا جس نے اپنے الہامی خیالات اور اسلوب بیان سے ہمیشہ رومیؒ کی یاد تازہ کی ہے۔

رومیؒ کے بعد اقبالؒ | یہ نامی گرامی ممتاز فلسفی شاعر اقبالؒ تھے جو حال ہی میں وجود کی اس مادی فضا سے دور ہو چکے ہیں۔

اقبالؒ اپنی شاعری کے طویل دور میں ماضی یا حال کی مختلف فکری اور عملی تحریکات سے متاثر ہوئے ہیں جن کی مشرق یا مغرب میں ابتدا ہوئی ہے۔ فلسفہ سے۔ اور عملی یا مجاہدانہ تصوف کی جانب ان کی تدریجی حرکت کا ہر شخص مشاہدہ کر سکتا ہے لیکن اکثر شعراء مشرق کی طرح تصوف سے ان کو فطری مناسبت بھی تھی۔

تصوف محض خیال یا تربیت کا نتیجہ نہیں بلکہ طبیعت کی افتاد ہے جب کسی عالی دماغ کو سمیت مخالف سے سیلاب کا سامنا کرنا پڑتا ہے تو وہ اس کی کسی

موج کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتا بلکہ اس کی ہر موج کو ایک بلند تر اور وسیع تر ترکیب میں جذب کرنے پر مائل ہوتا ہے۔ عام طور پر ہر جگہ تصوف کا رجحان ایک طرف تو کامل وحدت اور دوسری طرف سکون و بے غلی پر مرکوز ہے۔ صوفی کو عام طور پر الزام دیا جاتا ہے کہ اس کے قوائے عقلیتہ مکاشفات و بہ خودی کے سیلاب میں بہ جلتے ہیں اور وہ اس احساس کو بھی کھو دیتا ہے جس کے ذریعہ وہ اپنے اطراف و جوارب کی حقیقت کا ادراک کر سکے۔ اس کے لیے تاریخ پر قریب خیالی پسیدوں کے مرقع کا نام اور وہ احساسات کی زندگی سے متنفر ہو جاتا ہے۔ ارادہ کی آزادی کو مشتبہ نظروں سے دیکھنے لگتا ہے اور غیر معناتی اطلاقیں میں فنا ہو جانا اس کا مقصود و مطلوب قرار پاتا ہے۔

اس نوعیت کے تصوف میں مطلقیت کے ساتھ فرد کی محبت خود کشی کی ایسی محبت ہے جیسے پروانہ کو شمع کے ساتھ ہوتی ہے۔ محدود کا غیر محدود کے "انا" میں جذب ہونا بھرنا پیدائش و فنا کے مترادف ہے۔

مشرق کے صوفیاء اور مابعد الطبیعی افکار میں رومیؒ اور اقبالؒ دونوں ایک سی نوعیت کے عظیم المثال مرتبہ کے حامی ہیں جن کے تصور رات اس نوع کے تصوف سے اصلاً مختلف ہیں جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ آئیے ان ہر دو صوفی شعراء کے مشابہ امور پر روشنی ڈالیں۔

- ۱۔ دونوں وجدان ہیں یا جرمی اصطلاح کے مطابق اہل وجدان ہیں جن کا اعتقاد ہے کہ استدلال کو ثانوی اور صرف واسطہ کی سی حیثیت حاصل ہے۔
- ۲۔ دونوں تخلیقی ارتقا کے قائل ہیں جن کا یقان ہے کہ محبت وہ تخلیقی قوت ہے

جو ہمیشہ آگے یعنی کائنات کی جامع تر شکل کی جانب حرکت کرتی رہتی ہے
جو کبھی سکون قبول نہیں کرتی بلکہ اپنے آپ کو مافوق ثبات کرتی رہتی ہے

۳۔ دونوں ارادہ کی آزادی کے قائل ہیں۔

۴۔ دونوں یقین رکھتے ہیں کہ وجدان یا زندگی کی فوری آزمائش غیر بدیہی
عقلیت سے برتر اور عمیق تر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دونوں فلاسفہ وحیات
کے قلب سے یاد کیے جاسکتے ہیں۔

۵۔ دونوں ”ترک نفس“ سے زیادہ ”ترکیہ نفس و تکلیف خودی“ پر ایمان رکھتے ہیں

۶۔ دونوں انفرادی ”انا“ کے دوامی ارتقاء اور ملکوتی صفات کے روز افزوں

اجذاب پر یقین رکھتے ہیں لیکن انجذاب کامل کا کوئی ایسا تصور نہیں
ہو تا جس میں فرد اپنی حیثیت کو گم کر دے یا اپنے ”تعیین“ کی نفی کرے۔

۷۔ دونوں استدلال پر ”احساس“ اور ”ارادہ“ کی نوعیت کو تسلیم کرتے ہیں۔

۸۔ دونوں باعمل ہیں اور ایسے توکل کو اختیار نہیں کرتے جو تعطل کا مترادف ہو۔

عمل ان کے لیے اصل حقیقت ہے اور حضرت رومیؒ کے الفاظ میں غلط

عمل کو نرے تعطل پر ترجیح حاصل ہے کیونکہ بے راہروی اگرچہ کہ منزل

مقصود تک پہنچنے میں مدد نہیں ہوتی لیکن کم از کم اس کے ذریعہ اعمال

سرزد ہوتے ہیں جن کی اگر تصحیح کی جائے تو مفید نتائج برآمد ہو سکتے ہیں

قبال جو آزادی فکر کے باعث آسانی سے کسی پیر کی مریدی قبول نہیں

کرتے مسرت و انخار کے ساتھ اپنے آپ کو رومیؒ کا مرید تصور کرتے ہیں اور

نہایت اخلاص اور وسعت قلب کے ساتھ ان کے احسانات کا اعتراف کرتے ہیں۔

دو دنوں میں مائلت و مناسبت نہایت نمایاں ہے اور فرق اگر درحقیقت کوئی ہے تو صرف وقت، ماحول اور شاید کچھ اختلاف مزاج کی بنا پر پایا جاتا ہے۔ اقبال اصطلاحی معنوں میں صوفی یا ولی نہیں تھے۔ لیکن ان کے افکار و احساسات میں وہ تمام رجحانات اس شدت کے ساتھ سرایت کر گئے ہیں جو کسی کو صوفی یا ولی بنانے کے لیے کافی ہیں۔

آئیے کہ محبت اور عاشق کی نوعیت کے بارہ میں اقبالؒ کے افکار و جذبات کے چند نمونوں پر غور کریں جن سے اس مائلت اور فرق کی توضیح ہو سکے جن کی جانب سے طور بالا میں اشارہ کر چکا ہے۔

۱۔ محبت غیر فانی اور حیات سے مشابہ ہے۔

۲۔ عاشق زندگی کو کبھی جھپول یا معطل خیال نہیں کرتا۔ وہ اپنے آپ کو ماحول کے مطابق نہیں بلکہ ماحول کو اپنے آزاد اور تخلیقی محرکات کے مطابق ڈھالتا ہے۔ وہ فی الحقیقت انقلابی ہوتا ہے۔

حلیت بے خیران است بازمانہ ساز

زمانہ با تو نہ سازد تو بازمانہ سیتیز

۳۔ تا وقتیکہ محبت کے اعلیٰ اور برتر اقتدار کو نقطہ آغاز و نصب العین تسلیم

نہ کر لیا جائے محض نظری طور پر نیکی و بدی کی نوعیت متعین نہیں کی جاسکتی

۴۔ محبت چونکہ ایک انقلابی محرک ہے اس لیے قانع نہیں ہوا کرتی۔ یکے بعد

دیگرے وہ نئی نئی کائنات کی تخلیق کرتی ہے۔ جو دساکن و جاہد نہیں

ہوتا۔ تغیر کلی اور عالمگیر ہوتا ہے۔

۵۔ محبت زندگی کے بلا فصل وجدان سے مائل ہے۔

۶۔ توسیع حیات کے غیر مختتم ارتقاعات کی راہ میں دیگر امور کا ایک مستقل نظام مزاحم بن کر سامنے آتا ہے۔ اس لیے ان پر غلبہ حاصل کرنا ضروری ہے ابلیس یا شیطان اس عالمگیر مزاحمت کی ناسندگی کرتا ہے لہذا "شر" کا قانون ناگزیر ہے کیونکہ اس کے بغیر زندگی کا تقابلی اور اقدامی وجود باقی نہیں رہتا۔

۷۔ محبت سارے لطائفِ عظمیٰ کا سرچشمہ ہے اور ماہر فنِ لطیف کے لیے الہام۔

۸۔ محبت آزاد ہے اور آزادی کا اصول ہے۔ کوئی غلام، عاشق اور کوئی عاشق، غلام نہیں ہو سکتا۔ محبت کی آزاد نشوونما کے لیے آزادی ضروری ہے۔ "انا" کے ہر شعبہ میں محبت آزاد، فطری اور صحیح عمل ہے۔

۹۔ جب قوانین اور مذہب کے اصول معطل ہو جاتے ہیں تو وہ محبت ہی کی قوت ہے جو ان میں روح تازہ پھونکتی ہے۔ مذہب محبت کے بغیر محض تسخیر یا رسوم پرستی ہے۔

۱۰۔ زندگی کے معنی کو حل کرنے کے لیے فلسفیانہ حکمتوں نے اگر تخلیقی محبت کا پتہ نہ چلایا تو ایسی حکمتیں کاغذی پہلوؤں کا نگہداشت ہیں۔

۱۱۔ نیٹشے کا فلسفہ "سیلانِ اقتدار" تخلیقی محبت کا فلسفہ ہے جو بالواسطہ طریقہ پر پیش کیا گیا ہے۔ فلسفہ محبت سے اس کا کوئی تضاد نہیں ہے۔

۱۲۔ اقبال کے نقطہ نظر سے نیٹشے اور رومی کے درمیان تفاوت راہ

بہت تھوڑا ہے جسے بدقسمتی سے نیشے نے طے نہیں کیا۔
۱۳۔ علم بجائے خود محبت کی تخلیق نہیں کر سکتا لیکن اس غرض کے لیے ایک
ضروری واسطہ ہے۔

۱۴۔ صرف محبت کے دائرہ میں محدود، غیر محدود سے قربت اور یکسانیت
رکھتا ہے۔

۱۵۔ آرزو۔ حیات کا ماخذ ہے۔ مقصود یہ نہیں ہے کہ اس کو کچل دیا جائے
بلکہ اس میں شدت کے ساتھ نظم و ضبط پیدا کیا جائے۔ یسکی
وہ آرزو ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ زندگی کو مالا مال اور اس کے لطف
کو دو بالا کر دے۔

بدی وہ آرزو ہے جس کا مقصد زندگی کو منسلک بنانا ہے "انا"
کو دواماً قوی کرنے کی ضرورت ہے اس کو ہمیشہ اپنی گزشتہ کامیابیوں
اور ناکامیوں کے واسطے سے آگے بڑھنا چاہیے۔

۱۶۔ محبت خالص جالیاتی تخیل کی زندگی نہیں ہے اور نہ نیکی کا یہ مطلب
ہے کہ آفاق میں گم ہو کر زندگی بسر کی جائے۔ اصلی اور حقیقی نیکی
اپنے خارج اور داخل میں دائمی طور پر نظرت کے سمو لینے کا نام ہے۔

۱۷۔ تمام زندہ مذاہب کا مقصد خدا کی تلاش باہر نہیں بلکہ "انا" میں
نئی نئی قوتوں کی دائمی تخلیق ہے جس کو اقبال "اکشاف انسان"
سے تعبیر کرتے ہیں۔ جو نقطہ نظر تخلیقی محبت کی آفرینش ہے اس کو
"عقلیت" یا مذہب کا کوئی مسخ شدہ مکتب خیال پیدا نہیں کر سکتا۔

۱۸۔ فن لطیف بھی اس ازلی محرک کی صیغہ تبصیر نہیں ہے۔ اگرچہ کہ اس نوع کے مسائل کا موزوں ترجمان اور ادراک حقیقت کے لیے فلسفہ کے مقابلہ میں اس کو فوقیت حاصل ہے۔ مگر فن لطیف کا تخلیقی محرک تقریباً جنسی تحریک کے مشابہ ہے۔

تخیل کے کسی ہئیت ترکیبی کے مقابلہ میں دونوں محرکات زندگی سے قریب تر معلوم ہوتے ہیں۔

۱۹۔ زندگی کا مقصد اس کے ان گنت اسکانات کو عملی شکل میں تبدیل کرنا ہے۔ اقبال دیم جیس سے متفق ہیں کہ۔

خدا و انبیٰ خالق ہے۔ اس کی تخلیق کا کام کبھی بند نہیں ہوتا۔
اور یہ مسلسل تخلیق اس کے وجود کا ثبوت ہے۔ کائنات کو غیر
تغیر پذیر رکھنا اس کی صفت نہیں ہے۔ محبت اور حیات جب
تخلیق اور تجدید ترک کر دیں گے تو ان کا وجود باقی نہ رہے گا۔

۲۰۔ محبت مقصود و مطلوب سے پہلے اپنے آپ کو فنا نہیں کرتی۔ مگر
کی تسخیر اور اپنے آپ میں اس کو جذب کر لینا اس کا مقصد ہے۔ غلبہ
حاصل کرنے کے لیے وہ فروتنی اختیار نہیں کرتی بلکہ اس کے حصول
کی خاطر وہ اپنے آپ کو قوی بناتی ہے۔

تمام انسانی جذبات اور فطری محرکات میں محبت ہی سب
سے زیادہ عمیق ترین روح پرور جذبہ ہے۔ اور فلسفہ انسانیت کی
نہایت ہی خشک اور غیر دلچسپ تبصیر ہے۔ اس خشک مضمون

میں مولانا روحی رح اور اقبال رح کے طائف و حکم کو پیش کرنے میں
 بادۂ ناب کو پھیکے اور بے مزہ پانی میں تبدیل کرنے کا گناہ میں نے
 اپنے سر لیا ہے۔ گوئٹے کے قول کے مطابق تمام نظریے خشک پتیوں
 کے مانند ہیں لیکن حیات کا درخت سرسبز و شاداب ہے۔

کا شکہ ہستی زبانی داشتے

تا زمستان پرده ہا برداشتے

اقبال کا پیام آزادی

قائدِ ملت کی وہ تقریر جو موصوف نے "یومِ اقبال" مورخہ ۱۹ دسمبر ۱۹۴۰ء کے موقع پر زمر و محفل کی عظیم شانِ اجتماع میں فرمائی :-
 حمد و نعت کے بعد فرمایا :-

خبر د کی تنگ دامانی سے فریاد
 تجھلی کی سرد دانی سے فریاد
 گوارا ہے اسے نطارِ غم
 بنگہ کی نامستانی سے فریاد

سچا شاعر وقت کے دربار کا نقیب ہوتا ہے اور وہی باتیں اس کی زبان سے شعر کا جامہ پہن کر نکلنے لگتی ہیں جو وقت کی ضرورت اور زمانہ کا تقاضا ہوتی ہیں۔ اگر اقبال انیسویں صدی میں پیدا ہونے کی بجائے پندرھویں صدی یا سو اہویں صدی میں پیدا ہوتے تو شاید ان کی شاعری میں ہم کچھ اور پاتے ہمارے خوش نصیبی سے وہ اس زمانہ میں پیدا ہوتے ہیں جب کہ نہ صرف ہندوستان بلکہ سارا عالم اسلام نہ صرف عالم اسلام بلکہ سارا جہان مشرق معاشی سیاسی اور ذہنی حیثیت سے مغرب کی غلامی کی لعنت میں گرفتار تھا۔ اقبال کا دل اور وہ حماس دل جس کو قدرت کا بہترین عطیہ کہنا چاہیے۔ اپنے ماحول کی ان کیفیات سے تڑپ اٹھتا ہے اور وہ اپنی اس غلامی کا فوجہ پڑھنے لگتے ہیں۔ کہا ہے۔

شرق و غرب آزاد و مانجھ غیبر

خشت ماسرماۃ تعمیر غیبر

زندگانی بر مراد و یگراں

جادواں مرگ است نے خواب گراں

جب وہ سیاسیات حاضرہ کی تماشہ نگاہ پر نظر ڈالتے ہیں تو ان کو ہر طرف اصحاب تسلط و استبداد کی لکر سامینوں اور فریب کاریوں سے سابقہ پڑتا ہے ان کو یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ غلاموں میں کس طرح نشہ غلامی کو تیز تر کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے اور غلاموں کے قلب و دماغ کو کس طرح دیوار محبس میں آسودہ رہنے کی تعلیم دی جا رہی ہے۔ وہ مرغ زیرک کی دانہ مستی پر تڑپتے جا رہے

اور اس سیاسیات حاضرہ کے طلسم کو توڑنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں اور اس کی نسبت یوں نغمہ سراہوتے ہیں۔

می کنند بند غلامان سخت تر حریت می خوانند اور ابے بصر
 در فضایش بال و پز نتوان کشود با کلیدش هیچ در نتوان کشود
 گفت با مرغ قفس اے در بند آشیای در خانه صیتا و بند
 ہر کہ سازد آشیای در دشت مرغ او تبا شد ایمن از شاہین و چرخ
 از منویش مرغ زیرک دانست تارہا اندر گلوے خود شکست
 الحذر از گرمی گفتار او الحذر از حرف پہلو دار او

اقبال کو اقوام مستبد و غالب کی ان فتنوں کاریوں سے زیادہ
 اقوام مغلوب و محکوم کی کوتاہیوں پر غصہ آتا ہے وہ سمجھتے ہیں کہ غالب،
 اپنی حاکمیت میں اتنا قصور و ارہیں جتنا مغلوب اپنی محکومیت کے لئے
 ذمہ دار ہے کہتے ہیں۔

جاں بھی گر و غیر بدن بھی گر و غیر افسوس کہ باقی نہ بکاں ہے نہ کمیں ہے
 یورپ کی غلامی یہ رضا مند ہوا تو مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ کے ہمیں ہے
 انہوں نے بارہا اس بات کو ظاہر کیا کہ خواجگی کی مشکلوں کو آسان
 کرنے میں تمام تر مجرم غلام کی خوئے غلامی ہے۔
 دور حاضر ہے حقیقت میں وہی عہد قدیم

اہل سجادہ ہیں یا اہل سیاست ہیں امام

اس میں پیری کی کرامت ہے نہ سیری کا ہے زور
سینکڑوں صدیوں سے خوگر ہیں غلامی کے غلام
خواجگی میں کوئی مشکل نہیں رہتی باقی
پختہ ہو جاتے ہیں جب خوئے غلامی میں غلام

انہوں نے ان صفات کو ایک ایک کر کے گنا یا ہے جو قوموں میں
گھن کی طرح لگتی ہیں، آگ کی طرح بھڑکنے لگتی ہیں، اور ان کو عضو معطل
بنادیتی ہیں۔ ان صفات کا ذکر جس درد بھرے انداز میں انہوں نے کیا ہے
وہ ان کے قلب کی درد مندانہ کیفیات کا آئینہ دار ہے کہتے ہیں ۵

و اے تو مے کشتہ ز تہد بیر غیر	کارا و تخریب خود تعمیر غیر
می شود در علم و فن صاحب نظر	از وجود خود نہ گرد و با خبر
نقش حق را از نگین خود ستود	در ضمیرش آرزو بازاد و مرد
از بیابگان پیران کہن	نوجوانان چو زناں مشغول تن
در دل شاں آرزو ہائے ثبات	مردہ ز اینداز بطون اہیات
ہرزماں اندر تلاش سازد برگ	کارا و فکر معاش و ترس مرگ
منہاج او بنجیل و عیش و دست	غافل از مغراند و اندر بند پرست

دین او عہد و فابستن بہ غیر

یعنی از خشت حرم تعمیر دیر

اقبال کو قوم سے زیادہ ایران قوم پر غصہ ہے جو اس گتے کے چر دا
ہیں اور اس قافلہ کے سالار اور جن کی تن پرستی اور جاہ مستی نے کم رنگا ہی اور

کلیسا دوستی نے نور جاں سے محرومی اور لا الہ سے بد نصیبی نے قوم کو غلامی کے برے دن دکھائے۔ ان کی نسبت کہتے ہیں ۵

داغ غم از رسوائیِ ایس سارواں درامیسرا دندیدم نور جاں
تن پرست و جاہ مست و کم نگہ اندرونش بے نصیب از لالہ
در حرم زاد و کلیا رامید پردہ ناموس مارا بردرید
آپ کو جتنا غصہ امیروں پر ہے اتنا ہی قوم کے شعراء حکما اور علما
پر جو ہمیشہ قوموں کی زندگی میں رہبر و رہنما رہے ہیں جن کی گرجی گفتار
اور بختگی کردار سے قوم کے لیے نشان راہ پیدا ہوتے ہیں جن کے فہم صحیح
اور فکر مرتب نے شکلات کے دشت و جبل کاٹ کر منزل کے قریب ترین
راستے پیدا کئے۔ اقبال کو غم ہوتا ہے کہ غلام قوموں میں شعراء بھی پیدا ہوتے
ہیں اور علماء و حکماء بھی لیکن ان کی فکر شیروں کو رم آہو سکھاتی ہے۔ قوموں کو
غلامی پر رضا مند کرتی ہے اور جب ان کا ضمیر انھیں ملامت کرتا ہے تو ان کا
داغ ان کو تاویل کا مسئلہ سکھا دیتا ہے ۵

شاعر بھی ہیں پیدا علماء و حکماء بھی خالی نہیں قوموں کی غلامی کا زنا
مقصد ہے ان ائدر کے بندوں کو گرا لیک ہر ایک ہے گمشدہ سعانی میں بیگانہ
بہتر ہے کہ شیروں کو سکھادیں تم آہو باقی نہ رہے شیر کی شیر کی کافرانہ

کرتے ہیں غلامیوں کو غلامی پر رضا مند

تاویل مسائل کو بنا تے ہیں ہسانہ

”فلک زحل“ عذاران ملت | اقبال ان سب سے زیادہ ان عذاران ملت کی یاد سے آتش زیر پا ہو جاتے ہیں

جنہوں نے حقیر و ناقابل لحاظ قیمت پر ملت کی آزادی فروخت کر دی۔ جن کی جاہ پرستی اور خطاب دوستی نے قوموں کی زنجیر غلامی کی کرپاں مضبوط کیں۔ سب سے زیادہ عجیب ”جاوید نامہ“ کا وہ مقام ہے جہاں اقبال پیر رومیؒ کی معیت میں ہفت افلاک کی سیر کرتے ہوئے ”فلک زحل“ پر پہنچتے ہیں اور اس دریاے خون کو دیکھتے ہیں جس کی موجیں طوفان خون اٹھا رہی ہیں جس کی فضاؤں میں طیور خوش الحان کی بجائے مار و کزدہ دم اڑ رہے ہیں اور جن کے التہاب میں پارہ پارہ ہائے کوہ گھل رہے ہیں۔ ان کو حیرت ہوتی ہے کہ اس طوفانی سمندرِ خون میں ایک چھوٹی سی کشتی پر دو بدنصیب تھپیڑے کھاتے دکھائی دے رہے ہیں۔ اقبال ان کی مصیبت پر تڑپ اٹھتے ہیں اور پیر رومیؒ سے ان کا حال دریافت کرتے ہیں۔ پیر رومیؒ نے بتایا کہ وہ قوم فروش عذار ہیں جنہوں نے ہندوستان کی آزادی اقوامِ مغرب کو بیچی اور بہت ارزاں بیچی۔ ان میں سے ایک ”بنگال“ کا میر جعفر اور دوسرا دکن کا ”میر صادق“ ہے اقبال کی آنکھوں سے حیرت و استعجاب کی کیفیت ابھی مٹی بھی نہیں کہ ابوابِ فلک دا ہوتے ہیں اور اقبال ایک حسینہ کو فضاے بیسط کی پنہائیوں سے اترتا ہوا دیکھتے ہیں۔ اس کا حسن عالمِ آشوب اقبال کی آنکھوں کو خیرہ کر دیتا ہے لیکن اس کے پاؤں کی مضبوطی اور روزنی زنجیریں چند ہیائی ہوئی آنکھوں کو اشک آلود بنا دیتی ہیں اور اقبال کا دل تڑپ اٹھتا ہے جب وہ پیر رومیؒ جسے سنتے ہیں کہ یہ حینہ روح

ہندوستان ہے جس کے پاؤں میں غلامی کی مضبوط زنجیریں پڑی ہوئی ہیں۔
 روح ہندوستان اپنے ایک فرزند سجد کو دیکھ کر بے اختیار وجد سرا ہوتی
 ہے اور اس کا نوحہ اقبال کے شاہکار جاوید نامہ کا شاہکار ہے۔ سینے اور
 ان کانوں سے سینے جن کانوں اقبال نے سنا تھا۔ تڑپ جائے اور اس
 طرح تڑپے جس طرح اقبال جڑ پاتا تھا اور کوشش کیجیے کہ سرزمین ہند پھر کسی جعفر و
 صادق کو نہ پیدا کر سکے اور اگر پیدا ہو تو آپ کے دست و بازو اس کو قوم فروشی
 کا موقع نہ دیں۔ ۷

شمع جاں افسرد در فانوس ہند

ہندیاں بیگانہ از ناموس ہند

مرد کے نامحرم از اسرار خویش

زخم خود کم زند بر تار خویش

بند ہا بر دست و پائے من از دست

نالہ ہائے نار سائے من از دست

کے شب ہند و ستاں آید بروز

مرد جعفر زندہ روح او ہنوز

تماز قید اک بدن وامی رہد
 آشیاں اندر بن دیگر ہند
 گاہ اور اب کلیں ساز باز
 گاہ پیش دیریاں اندر نیاز
 دین او آئین او سوداگری ست
 غمتری اندر لباس حیدری ست
 ظاہر او از عنم دیں درد مند
 باطنش چو دیریاں ز نار بند
 جعفر اندر ہر بدن ملت گش است
 ایں مسلما نے کہن ملت گش است
 خند خداں است و باکس یانیت
 مار گر خداں شود جز مار نیست

ملتے راہر کج غارت گرے است
اصل او، از صاف تھے یا جعفرے است

الاماں اے روح جعفر الاماں

الاماں از جعفران این زماں

اس غلامی کے تصور سے اقبال پرنداست و شرمندگی کی جو کیفیات طاری ہوتی ہیں وہی ان کے کلام اور کلام کے اثر کی روح ہیں۔ غلامی میں ساری قوم مبتلا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ساری قوم کی شرمندگی سمٹ کر قلب اقبال میں جمع ہو گئی ہے وہ اس عالم غلامی میں اپنے ”قیام صلوٰۃ کو بے حضور“ اپنے سجدہ کو بے سرور پاتے ہیں۔ باوجود اس کے حق نے اپنے صدمہ جلوؤں کو ان پر بے نقاب کر دیا۔ لیکن ان کی حق پرستی کا اعلیٰ ترین مقام یہ ہے کہ وہ قلب غلام کو جلوہ حق کے ایک نفس کا بھی مستحق نہیں پاتے۔ ان کے نزدیک غلام جلال خداوندی اور جمال لازوالی سے بے خبر ہے اور اس سے بڑھ کر وہ غلام میں کسی لذت ایمان کی تلاش کو بے سود سمجھتے ہیں چاہے وہ حافظ قرآن ہی کیوں نہ ہو۔ ان کے نزدیک صرف عید آزادانہ شکوہ ملک و دیں ہے اور غلاموں کی عید مومن کہلانیاؤں کے ہجوم سے زیادہ کچھ نہیں ۷

از قیام بے حضور من پیرس از سجود بے سرور من پیرس
 جلوہ حق گرچہ باشد یک نفس قسمت مروان آزاد است دس
 مرد آزادے چو آید در سجود در طوافش گرد او چرخ کہود
 اغلاماں از جلالتش بے خبر از جمال لازدانش بے خبر
 از غلامے لذت ایماں مجو گرچہ باشد حافظ فتراں مجو
 عید آزادان شکوہ ملک و دین

عید محکوماں ہجوم مومنین

اس ندامت و شرمندگی کا انتہائی مقام وہ ہے جہاں اقبالؒ
 حالت غلامی میں اپنی زبان سے آقائے کائنات صلعم نکالتے خجالت سے
 عرق عرق ہو جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس بندہ خداست و خود آگاہ
 کا اسم گرامی تقدس و پاکی کا وہ نشان ہے جس کو کسی غلام کی زبان سے
 آلودہ تکلم ہونا چاہیئے جس کی صدائے قم نے غلاموں کی قبروں سے لاکھوں
 مردوں کو اٹھا کر آزادی کے تخت پر بٹھایا۔ اقبال اپنے آپ کو عالم
 غلامی میں اس کے نام نامی پر درود پڑھنے کے قابل بھی نہیں پاتا۔

گرچہ دانا حال دل با کس نگفت از تو در خویش متواضع نہفت
 تا عنلحم در غلامی زادہ ام نہ آستان کعبہ دور افتادہ ام
 چوں بنام مصطفیٰ خواہم درود از خجالت آب می گرد وجود
 عشق می گوید کہ اے محکوم غیر سینہ تو از بہتاں مانند ویر

سمانداری از محمد رنگت دبو

از درود خود میا لانا م او

دل روشن اور نفس گرم | اقبال نے ایک سے زیادہ مقامات پر

بتایا کہ آزاد و محکوم میں کوئی نسبت نہیں ہوتی آزاد کے رگ کی سختی مظلوم کے رگ تاک کی طرح نرم رگ میں پیدا نہیں ہو سکتی۔ ایک کا دل زندہ، پرسوز اور طربناک اور دوسرے کا دل مردہ، افسردہ اور نو مید ہوتا ہے ایک کی دولت دل روشن اور نفس گرم اور دوسرے کا سرمایہ فقط دیدہ نمناک یہاں تک کہ ایک خواجہ افلاک ہے اور دوسرا بندہ افلاک۔ اقبال جہاں ملیت کو پہلی صف میں دیکھنا چاہتے ہیں اور دوسری صف کو الگ کرنا چاہتے ہیں۔ کتنے

کان ہیں جو ان کو صحیح سن رہے ہیں۔ ۵

آزادی کی رگ سخت ہے مانند رگ سنگ

محکوم کی رگ نرم ہے مانند رگ تاک

محکوم کا دل مردہ و افسردہ و نو مید

آزاد کا دل زندہ و پرسوز و طربناک

آزاد کی دولت دل روشن نفس گرم

محکوم کا سرمایہ فقط دیدہ نمناک

محکوم ہے بیگانیہ اخلاص و مردت

ہر چند کہ منطق کی دلیلوں میں ہے چالاک

مکن نہیں محکوم ہو آزاد کا ہم دوش
وہ بندہ افلاک ہے یہ خواجہ افلاک

پیشہ رو بھی :- اس فرق کو نمایاں کرنے کے بعد انھوں نے کبھی
دنیا کی ہر شہر و محکوم قوم کو اور کبھی ان میں سے
ہر ایک کو جدا جدا مخاطب کیا ہے اور درس آزادی دیا ہے وہ کبھی اقوام
مغرب کی طرف پلٹ کر کہتے ہیں کہ جلوہ کے رنگ رنگ سے باہر نکلیں اور
ترک فرنگ کے ذریعہ اپنی خودی کو بچائیں اور حاصل کریں۔ ان کو سکھاتے
ہیں کہ ”مغربیوں سے واقف ہو جانے کے بعد ”پیشہ رو باہی“ سے کام
نہیں چلتا اس میدان میں شیر سی جی سکتے ہیں اور صرف شیر اور پھر شیر و
رو باہ کی تمیزیوں سکھائی کہ ایک کی تلاش صرف آزادی یا موت کی منزل
سے آگے نہیں بڑھتی۔

گزر کر غربیاں باشی خبیہ رو بھی بگڑو شیر سی پیشہ گیر
چیت رو باہی تلاش ساز و برگ شیر مولا جوید آزادی و مرگ
خود سی اور لذت نمود وہ کبھی فلسطین کے عربوں کی طرف مڑتے
ہیں اور ان کو سمجھاتے ہیں کہ تیرے وجود

میں اب بھی وہ آگ چھپی ہوئی ہے جس کے سوز سے زمانہ نارغ نہیں ہوا
ان کی رہبری کرتے ہیں کہ تہساری دو ا جیو یا لندن میں نہیں کیونکہ فرنگ
کی جان تو یہود کے پنجہ میں پھنسی ہوئی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے غلام رقبوں
کی نجات کا صرف ایک ہی نسخہ تلاش کیا وہ ان قوموں میں خود کی بیداری

اور لذت نمود ہے۔ اپنی کے زبان سے سینے۔

زمانہ اب بھی نہیں جس کے سوز سے فارغ

میں جانتا ہوں وہ آتش ترے وجود میں ہے

تیسری دوا جینو امیں ہے نہ لندن میں

فرنگ کی رگ جاں پنجہ یہود میں ہے

سنا ہے میں نے غلامی سے امتوں کی نجات

خودی کی پرورش و لذت نمود میں ہے

ان کو ہم کبھی حجازی عربوں سے مخاطب پاتے ہیں وہ انھیں روح پاک

مصطفیٰ کا واسطہ دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ تمہاری بد اعمالیوں نے اس روح مقدس

کو تڑپا رکھا ہے انھیں کی شان میں ایک جگہ کہتے ہیں

لے گئے تشلیٹ کے فرزند میراثِ خلیلؑ

خشت بنیاد کلیسا بن گئی خاک حجاز

کبھی کبھی زندگی کا گریوں سکھاتے ہیں

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب

اور آزادی میں بحرِ بے کراں ہے زندگی

کبھی ان سے کہتے ہیں کہ جس نے اپنے آپ کو خودی کے بندھنوں سے

چھڑایا اور بیگانوں کے ساتھ پیوست کیا وہ مر گئے اور اگر زندگی چاہتے ہو تو

افسون فرنگی کو پہچانو اور اس کے فنون کو آستینوں میں چھپا جو ادیکھنے کی کوشش

کر و اس کا علاج ایک اور صرف ایک ہے تمہارے جسم روحِ عمرثا سے معمور

ہو جائیں

ہر کہ از بند خودی دارست مرد ہر کہ با بیگانگان پیوست مرد
 آنچه تو با خویش کردی کس نکرد روح پاک مصطفیٰ آمد بہ درد
 اے زافسون فرنگی بے خبر فتنہ ہا در آستین او نگر
 از فریب او اگر خواہی اماں اشتراش را از حوض خود برآں
 عصر خود را بہنگر اے صاحب نظر در بدن باز آفریں روح عمر
 اقبال نے بعض مقامات پر اپنے آپ کو پوری طرح عریاں کر دیا
 ہے خصوصاً ان کا آخری چھوٹا سا رسالہ ۔

”پس چہ باید کرد اے اقوام شرق“ ان کے بے پردہ دبے پنہاں
 تعلیمات کا حامل ہے اس میں انھوں نے آزادی حاصل کرنے کے
 جو گر سکھائے اور قوموں کو جس طرح پیغام آزادی دیا ہے اس کا پتھر شاید
 آپ کو ان چند شعروں میں بے میں ان کی تشریح نہ کروں گا۔ عرب کا مشہور
 مقولہ ہے۔ *الکناية ابلغ من الصراحة* ”سمجھنے کی کوشش
 سمجھنے کے جو نہیں سمجھا وہ نہیں اٹھتا، جو نہیں اٹھتا وہ نہیں چلتا اور
 جس کے پاؤں آشنائے راہ نہ ہوں وہ ہمیشہ بیگانہ منہل
 رہتا ہے

اے امیر رنگ پاک از رنگ شو سو من خود کا فرا فرنگ شو
 رشتہ سود و زیاں در دست تست آبروے خاواں در دست تست
 ایں کہن اقوام را شیرازہ بند رایت صدق و صفا را کن بلند

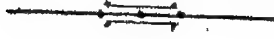
اسے امین دولت تہذیب و دیں آکنید بیضا بر آرز آستیں
 خیز و از کار اہم بکشاگرہ تیشہ افزنگ را از سر بہ
 دانی از افزنگ و از کار فرنگ تا کجا در قید زنا و فرنگ
 زخم اندہ لشتر از دسوزن اذو ما و جوئے خون و امید رفو
 دین حق را زندگی از قوت است قوت ہر ملت از جمعیت است
 رائے بے قوت ہمہ کرفوں

قوت بے رائے جہل است و جنوں

اقبال نے جو درس خود می دنیا کو دیا اور
آزادی انسانیت جو اس کے پیام کی اصل اور اس کی
 شاعرانہ اور حکیمانہ زندگی کی روح تصور کی جاتی ہے اقبال فہم مجھے سننا
 کریں اگر میں کہوں کہ وہ اصل نہیں ذریعہ ہے اقبال کا پیام ہو کہ
 مرکزیت یا اقبال کی تعلیم و تمدن ہو کہ حاکمیت میں ان سب کو روح
 انسانیت کی آزادی کا ذریعہ اور آزادی انسانیت کو اقبال کا
 اصلی پیام سمجھتا ہوں۔ اگر آپ اقبال سے خود پوچھیں کہ خودی کی
 بیداری کا نگرہ ؟ مرکزیت کا نتیجہ ؟ وحدت قوم و ملت کا آئین ؟
 ”بہ مصطفیٰ رسانیدن“ اور ”از بولہی تر سیدن“ کیوں ؟

تو اقبال کہتے اور آج بھی سننے والوں کو روح اقبال کے جواب
 دے رہی ہے کہ یہ سب اس لیے کہ انسان اپنا مقام اصلی پہچانے
 اور غیر اللہ کے تسلط و استبداد سے نکل کر حریت کا ملکہ

تاج پینے اور آزادی کے تخت پر جلوہ فرما ہو جائے۔



پروفیسر ام شریف

جامعہ اسلامیہ علیگڑھ

اقبال کا تصور باری تعالیٰ

اقبال فلسفی اور شاعر ہیں۔ یہ فیصلہ کرنا آسان نہیں ہے کہ وہ شاعر فلسفی

ہیں یا فلسفی شاعر۔ خالص فلسفیانہ تصانیف کے مقابلہ میں ان کی شاعرانہ تصانیف بہت زیادہ ہیں۔ ان کے کلام میں جہاں شاعرانہ کمال، اتہا کو پہنچ چکا ہے ان کی دو فلسفیانہ تصانیف کے منجملہ ”فلسفہ عجم“ کی نوعیت تو خالص نامیچی ہے اور دوسری تصنیف ”اسلام کے مذہبی افکار“ اپنے معنی و مفہوم کے اعتبار سے نہایت ہی عالمانہ ہے جس میں اگرچہ فکر و خیال کی ہم آہنگی پائی جاتی ہے لیکن اسلوب بیان کا فرق محسوس ہوتا ہے۔ یہی وہ اسباب ہیں

جن کی بناء پر نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اقبال اولاً شاعر اور ثانیاً فلسفی ہیں۔
 لیکن علامہ اقبال کی عظمت کا یہ کوئی صحیح تخمینہ نہیں ہو سکتا۔ ان کے اندر
 فلسفہ اور شاعری کا اس خوبی کے ساتھ امتزاج ہوا ہے کہ اس سے قبل کسی بڑے
 مفکر حتیٰ کہ ڈانسٹے تک میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ ان کی شاعری اور فلسفہ
 دونوں بلند ہیں۔ شاعری فلسفہ کی بدولت اور فلسفہ شاعری کی بنا پر۔ یہہ
 دونوں عناصر ان کے قوائے عقلیہ کی نشوونما کا باعث بننے میں کبھی پیچھے نہ رہا
 شروع سے آخر تک ان دونوں کا توازن اور امتزاج برابر باقی رہا۔

تصور باری کے
 مدارج

اس مقالہ میں اقبال کی شاعری سے بحث نہیں
 کی جائے گی بلکہ ان کے فلسفہ کے اس پہلو کی توضیح
 کی جائے گی جس کا تعلق تصور باری تعالیٰ سے ہے۔

اقبال کا فلسفہ اور اس کے ساتھ ساتھ خدا کی نسبت ان کا تصور تین ادوار
 سے گزرتا ہے۔ اس تصور کی نوعیت کے لحاظ سے ان تین ادوار میں واضح
 حدود فاصل قائم کرنا مشکل ہے لیکن ہر دور بحیثیت مجموعی چند خصوصیات
 کا حامل ہے جن کی بناء پر دوسرے ادوار سے ہمیں ہو جاتا ہے۔

پہلے دور میں جو ۱۹۰۷ء سے شروع ہو کر ۱۹۰۸ء پر ختم ہوتا ہے اقبال
 خدا کو حسن اذلی سے تعبیر کرتے ہیں جس کا وجود ہر ذرہ سے پہلے اور ہر ذرہ سے
 آزاد ہونے کے باوجود ہر ایک میں جلوہ گر ہے۔ آسمانوں کی رفعتوں اور
 زمین کی پستیوں۔ چاند سورج۔ ستاروں۔ گرتے ہوئے قطرہ ہائے شبنم۔
 بربو سحر۔ شعلہ و آتش۔ جادات و نباتات۔ پلتور و حیوانات۔ نعمہ و ریاحین

سب میں وہ شہود و موجود ہے۔۔۔۔۔ جس طرح لوہے کے ذرات کو مقناطیس جذب کر لیتا ہے اسی طرح خدائے تعالیٰ تمام اشیاء کو اپنی طرف جذب کرتا ہے۔ اس طرح خدا کی ذات جو حسن ازل ہے تمام اشیاء کے اندر حرکت و حیات کا موجب بنتا ہے۔ مادی اور طبعی اشیاء میں قوت۔ پودوں میں نشو و نما۔ جانوروں میں محرکات اور انسان میں ارادہ، خدا کی طرف اسی جذب و محبت کی مختلف شکلیں ہیں، یہی وجہ ہے کہ حسن ازل ہر چیز اور ہر شے کا ماخذ روح اور منتہائے مکمل ہے۔ ایک محیط، بیکران کی طرح خدا کی ذات ہمہ گیر یا ہمہ دبے ہمہ ہے، اور مخلوقات میں سے ہر فرد کی مثال ایک قطرہ کی سی ہے۔ یا یوں کہیے کہ خدا آفتاب عالم تاب ہے اور فرد ایک معمولی شمع اور شمع کی روشنی آفتاب کے مقابلہ میں ماند پڑ جاتی ہے۔ جناب یا شعلہ کی چمک کی طرح صرف زندگی ہی نہیں بلکہ ساری کائنات فانی ہے (بانگ درا صفحہ ۷۷، ۷۸، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۱۸)

۱۲۲، ۱۲۷، ۱۲۸ اور ۱۹۱)۔

پہلے دور میں خدا کے متعلق اقبالؒ کا اجمالا یہی تصور تھا۔ اس تخیل کے ماخذ کی تلاش کچھ زیادہ شکل نہیں۔ یہ افلاطونی تصورات سے بہت کچھ ملتے جلتے ہیں۔ افلاطون بھی خدا کو حسن ازل اور عالمگیر فطرت خیال کرتا ہے جو وجود میں ابزاد کائنات سے پہلے ہے۔ اور ان کے اندر ایک خاص شکل میں جلوہ گر ہے وہ اس کو منتہائے مقصود بھی سمجھتا ہے۔ جس کی جانب ہم سب حرکت کرتے ہیں۔ محبت کا عالمگیر مفہوم متعین کرتے ہوئے اس نے جنسی مضمرات کے تحت محبت کا انکار کیا ہے۔ اس تصور کو جس کی افلاطونی فلاسفہ نے بہت کچھ

توضیح کی ہے ابتدائی عہد کے مسلم علماء نے قبول کیا اور واحدۃ الوجود کے ماننے والے صوفیائے اپنے عقیدہ کے مطابق اس میں تصرف کیا یہی تصور اردو اور فارسی شاعری کی روایات کی صورت میں اقبال تک پہنچا۔ جدید انگریز شرط کے کلام کے مطالعہ نے اس کو پختگی بخشی یہی وجہ ہے کہ دورِ اول میں خدا کے متعلق اقبال کا یہ تصور اچھوتا نہیں ہے وہ صرف خوبصورت الفاظ میں اس کی تلقین کر دیتے ہیں جو ایک تاریخی ورثہ کی صورت میں ان تک پہنچا تھا۔ گویت کے اس تصور کو انھوں نے اپنی نظموں کا موضوع بنایا اور سینکڑوں نئے نئے اسالیب میں ان کی تشریح کی۔ ۱۹۰۸ء کے قبل ہی سے وہ ہندوستان کی صفِ اول کے شاعر تسلیم کیے جانے لگے اور ان کی تخلیقی ذہانت نے دنیا کو اپنے غیر فانی کلام سے روشناس کر دیا تھا۔

۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۸ء کا زمانہ اقبال کے دماغی ارتقاء کا دو سرادور کہا جاسکتا ہے۔ اس زمانہ کے افکار کی کلید ان کے ذہنی کیفیت کا وہ تغیر ہے جس کی بنا پر وہ ایک طرف تو اشیاءِ عالم میں جلوہ گر ہونے والے حُسنِ مشہود اور دوسری طرف محبت کے مابین حد فاصل قائم کرتے ہیں۔ وہ حُسن کو ابدی اور محبت کے سارے جذبات، تمام آرزوؤں اور جملہ حرکتوں کا تاثیر بخش اور قطعی و آخری سبب خیال کرتے ہیں۔ لیکن دورِ ثانی کے رجحان میں تبدیلی رونما ہوتی ہے جن کی ابدیت اس کی تاثیر اور عظمت کے بارہ میں ابتداً تو اقبال کے دماغ میں شبہ اور پھر ایک قسم کی فتویٰ طاری ہو گئی تھی ”جلوہ“ ”حُسن“ ”حقیقتِ حن“ ”شبنم اور ستارے“ جیسی نظمیں ان کے

اس رجحان کا صحیح مرقع ہیں لیکن اس زمانہ میں محبت۔ آرزو و تلاش و تجسس کی ابدیت کے متعلق ان کا یقین ترقی پذیر ہوتا گیا۔

۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک اقبال نے کیمبرج میں سیکنگٹارٹ اور جیمس وارڈ کے تحت ان کے تلمیذ کی حیثیت سے تعلیم حاصل کی اور اسی زمانہ میں اپنے مقالہ کی تکمیل کے سلسلہ میں آپ نے مولانا مے رومیؒ کا بالاستیعاب مطالعہ کیا۔ انگلستان سے مراجعت تک اقبال پر سیکنگٹارٹ اور جیمس وارڈ کے اثرات مترتب نہ ہوئے تھے۔ جب تک وہ انگلستان میں مقیم رہے عقیدہ وحدۃ الوجود کے قائل رہے۔ اس کی توثیق سیکنگٹارٹ کے مکتوب کے حریفی اقباس سے ہوتی ہے جو نکلن کے انگریزی ترجمہ ”اسرار خودی“ کی اشاعت پر اس نے اقبال کے نام تحریر کیا تھا۔

”کیا آپ کی حالت میں بہت بڑا تغیر رونما نہیں ہوا ہے؟ یقیناً ہوا ہے کیونکہ جن دنوں ہم فلسفہ کے مسائل پر باہم گفتگو کیا کرتے تھے آپ وحدۃ الوجود کا عقیدہ رکھنے والے صوفی تھے۔ بعض مقالات میں اقبال نے اپنی نسبت سیکنگٹارٹ کی یہ رائے کسی تردید کے بغیر نقل کی ہے جو اس کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔ ۱۹۰۸ء میں اقبال سیکنگٹارٹ کے ”شخصی غیر فنائیت“ کے نظریہ کو پسند کرنے لگے۔ وارڈ کے Theistic Pluralism و جدائی کثرۃ الوجود اور مولانا مے رومیؒ کی مابعد الطبیعی کیفیت میں بھی ان کو تطبیق و ہم آہنگی سی محسوس ہونے لگی۔ بعد ازاں انھوں نے رومیؒ کو اپنا مرشد تسلیم کر لیا۔ اس کا سبب صرف یہی نہ تھا کہ رومیؒ سے ان کو روحانی تہذیب

پیدا ہو گیا تھا یا ان ہی کی زبان یعنی فارسی میں یہ شعر کہا کرتے تھے یا دونوں کا فلسفہ تصوف اور شاعرانہ کمال ایک ساتھ یا دونوں کا مذہبی وجدان قوی تھا۔ دونوں کو وجود باری تعالیٰ پر کامل یقین اور محمد عربی سے گہری محبت و عقیدت تھی۔ یہ محاسن دیگر اور صوفیا میں بھی پائے جاسکتے ہیں لیکن اقبال نے رومی کو اپنی زندگی بھر کا رہنما جو قرار دیا تھا اس کی خاص وجہ یہ تھی کہ رومی نے اقبال کے دو جدید خیالوں (finds) نیشٹے اور برگسان کے نظریات کی بہت پہلے توضیح کر دی تھی۔

اگرچہ کہ اقبال کو جرمن زبان سے واقفیت حاصل تھی اور جرمن تصانیف کا وہ براہ راست مطالعہ کر سکتے تھے لیکن ۱۹۱۷ء اور ۱۹۱۸ء کے مابین نیشٹے کی جملہ تصانیف زبان انگریزی میں منتقل ہونے کی وجہ ان تک اقبال کی رسائی آسان تر ہو گئی۔ ۱۹۱۷ء اور ۱۹۱۸ء کے درمیان برگسان کی تصانیف کا انگریزی میں ترجمہ ہوا اور اس کا مطالعہ بھی اقبال کے لیے جو فراٹھسیسی زبان سے واقف نہ تھے بہت آسان ہو گیا۔

اب اقبال کو معلوم ہوا کہ رومی کے ساتھ وارڈ (ward) کے قریبی تعلق کے علاوہ ایک طرف تو خود ان کے اور دوسری طرف نیشٹے، برگسان اور رومی کے مابین گہرا ربط ہے۔ نیشٹے کی طرح رومی جو ارتقاء و حریت

امکانات، خودی کی بقا اور سلطانِ اقتدار (will to power) تعمیرِ جدید کے لیے تخریبِ کہن کے قائل ہیں اور برگسان کی طرح حرکت کو روحِ حقیقت اور وجدان کو علم کا ماخذ تسلیم کرتے ہیں۔ یہ حیات بخش کیفیت میکڈولڈ

کے ”سماجی نفسیات“ Social Pschology اور ”مبادی نفسیات“ سے متاثر ہونے کے بعد جو علی الترتیب ۱۸۹۰ء اور ۱۹۰۰ء میں شائع ہوئی ہیں اقبال کے قوائے عقلیہ کے لیے تقویت کا باعث ہوئی۔ حیات کو برگسان کے ”آرزو دانگ“ کے نظریہ سے وابستہ کیا گیا ہے اور ذاتی مصلحت کے جذبہ کو انسانی شخصیت کا مرکز خیال کیا گیا ہے دور ثانی میں یہ تمام امور فلسفہ اقبال کے بنیادی تصورات بن چکے تھے۔

دور دوم | اس طرح قدیم مشرقی فیلسوف کے رشد و ہدایت کے فیض اور یورپ کے متعدد جدید مفکرین سے متاثر ہو کر اقبال نے اپنے ایک جداگانہ فلسفہ کی بنیاد ڈالنی شروع کی جس کو دور ثانی کے افکار کی ممتاز ترین خصوصیت کی بنا پر ”فلسفہ خودی“ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

ارادہ کی ابدیت اور تاثیر کے متعلق اقبال کے بڑھتے ہوئے اصرار و تاکید اور حسن کی ابدیت اور تاثیر کی نسبت ان کے گھٹتے ہوئے یقین کو اسی فلسفہ کی روشنی میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ یہ ایک ایسا ذہنی تغیر ہے جو ان سے افلاطونیت اور کثرت الوجود کے مکاتیب تصوف سے بہت دور لاکھڑا کرتا ہے۔

اقبال اپنے جدید فلسفہ کو بانگ درا کی آخری نظموں۔ اسرار خودی اور رموز بیخودی کی مشنریوں میں اصول کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ان کے فکر و خیال کو خودی کے اسی تصور سے رہنمائی حاصل ہونے لگی جس کو خواہشات تجسس توقعات۔ مساعی۔ عزائم۔ قوت اور عمل کا قوی مرکز خیال کیا جاتا ہے۔ ذاتی احاس

خودی کا وجود پایا نہیں جاتا بلکہ زمان خودی کے لیے قوت محرکہ یا قوت عمل ہے جو شمشیرِ بران کی طرح شکلات، رکاوٹوں اور مزاحمتوں میں سے ہو کر اپنا رستہ پیدا کرتی ہے۔ وقت، عمل کی طرح حیات اور زندگی ہے اور زندگی خودی ہے اس لیے وقت زندگی اور خودی کو شمشیر کے ساتھ حائلت دی گئی ہے۔

یہ نام نہاد خارجی دنیا اپنی مادی دولت کے ساتھ جس میں زمان و مکان کا سلسلہ بھی شامل ہے اور جذبات کا فرضی عالم تصورات و امکانات، دونوں خودی کے نتائج تخلیق ہیں لہذا نظرت کے یہ سارے محاسن ”ارادہ“ کی آفرینش ہیں۔ خدا جو آخری اور قطعی حقیقت ہے ذات مطلق اور انائے مطلق ہے۔

خدا کو ابدی حق سے تعبیر کرنے کا تصور اب باقی نہیں رہا۔ افلاطون اور حافظ شیرازی جیسے شعرا کو جو ایسے نظریوں کے حامل ہیں اچھی نظر سے نہیں دیکھا جا رہا ہے۔ اب خدا کو ابدی عزم خیال کیا جاتا ہے اور حق کو اس کے ابتدائی مرتبہ سے گھٹا کر خدا کی صفت قرار دیا گیا ہے۔ یعنی ایک ایسی صفت جو جالیاتی اور اخلاقی دونوں اقدار کو حاوی ہے۔ خدا کے حق کی بجائے اب اس کی وحدت پر زور دیا جا رہا ہے۔ توحید پر یقین کو نفس الامری حقیقت تسلیم کیا جا رہا ہے کیونکہ اس کی بدولت افراد قوم اور بنی نوع انسان میں مقصد اور قوت کی وحدت قائم ہوتی ہے۔ یہ عقیدہ قوت میں اضافہ اور غیر مختتم خواہشات اور توقعات کی تخلیق کا موجب بننے کے علاوہ بزدلی اور خدا کے خوف کے سوا انسانِ قلوب سے ہر قسم کے خوف دہرا س کو دور کر دیتا ہے۔

خدا کا جلوہ عقیدہ خودی میں ظہور کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ صرف خودی کے

ذریعہ اس تک رسائی ممکن ہے اسی لیے خدا کی طلب، اس کا عرفان صرف خودی کی تلاش اور معرفت کے ساتھ مشروط ہے۔ (من عرف نفسه فقد عرف ربه)

بھیک، اور احساسِ پستی کے ذریعہ خدا کی تلاش نہیں کی جاسکتی کیونکہ اس سے کمزور مٹی اور دامانگی کا اظہار ہوتا ہے۔ قرب حق کے ساتھ ساتھ خودی کی عظمت کا خیال بھی ضروری ہے۔ انسان کو چاہیے کہ اپنے ارادہ کی قوت کے ساتھ خدا کی تلاش کرے۔ وہ بالکل اسی طرح ”شکارِ یزدان“ کی جانب توجہ کرے جس طرح صیاد کو اپنے صید کے شکار میں انہماک ہو ا کرتا ہے۔ خدائے تعالیٰ خود شکار ہونا چاہتا ہے اس کو بھی انسان کی بالکل تلاش ہے جس طرح انسان اس کی تلاش میں سرگردان ہے۔ خدا کی یافت کے بعد اس کی ذات میں جذب ہو کر اس طرح فنا نہیں ہوتا بلکہ اپنی ذات کا تعین ہی باقی نہ رہے۔ اس کے برعکس خدا یعنی اس کی صفات کو امکان بھرا اپنی ذات میں جذب کر لینا چاہیے اس امکان کی کوئی حد مقرر نہیں۔ خدا کو اپنے اندر جذب کرنے سے ان کی نشوونما ہوتی ہے اور جب یہ اناءِ امانے مافوق تک ترقی کر جاتا ہے تو خلیفۃ اللہ کے منصب پر فائز ہوتا ہے۔

اپنی فکر کے دور ثانی میں خدا کے متعلق اقبالؒ کا مختصر ایہی تصویر ہے۔

آخری دور | ۱۹۲۷ء سے شروع کر کے تاریخ وفات تک کا زمانہ اقبالؒ کے دماغی ارتقاء کا دورِ رسوم ہے اگر دور ثانی کو ان کی نشوونما کا زمانہ تصور کیا جائے تو اس آخری دور کو نچنگی کا زمانہ سمجھنا چاہیے اقبالؒ

نے ان تمام موثرات کو پہلے ہی سے قبول کر لیا تھا جن کو قبول کر لے کی انہی ذہانت اور جدتِ طبع نے اجازت دی تھی۔ اپنے فلسفہ یا نظریہ کے لیے انھوں نے مختلف عناصر کو اکٹھا کیا اور پھر ایک ہمہ گیر نظام کی صورت میں انھیں پایہ تکمیل کو پہنچایا۔ یہ سب کچھ انھوں نے اپنی آٹھ تصانیف کے ذریعہ انجام دیا جو ۱۹۳۳ء اور ۱۹۳۷ء کے درمیان کے بعد دیگرے بڑی سرعت کے ساتھ شائع ہوئیں۔ اس دور میں ان کے فلسفہ کو سجا طور پر ”فلسفہ و تغیر“ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ ”فلسفہ و خودی“ کی طرح حقیقت ”کائناتیں گو واضح ہیں تاہم اس دور میں ”فلسفہ و تغیر“ و انقلاب و ارتقاء زیادہ نمایاں ہے۔

چونکہ یہ مقالہ اقبال کے تصورِ باری تعالیٰ کی وضاحت کے لیے مخصوص ہے اس لیے ان کے نظامِ فلسفہ کے دوسرے پہلوؤں کو نظر انداز کر کے صرف خدا کے متعلق ان کے مکمل نظریات کا یہاں اجمالاً ذکر کیا جائے گا۔

خدا ”بحیثیتِ مجموعی ایک حقیقت ہے“ اور حقیقت بحیثیتِ مجموعی

اصلاً روحانی ہے۔ روحانی ان معنوں میں کہ خدا کی ہستی فرد اور انا ہے۔

اس کو انا اس لیے تصور کرنا چاہیے کہ انسانی خودی کی طرح وہ وحدت کا ایک

تنظیمی اصول ہے وہ خود ایک ایسا نظام ہے جو تعمیری اعراض کے پیشِ نظر

متجانس اجزاء کو باہم متحد اور اپنی ہستی حقیقی و قیوم کے جاری کردہ اور امر کو ایک

مرکزی نقطہ پر مرکوز کرتا ہے۔ وہ اس لیے بھی انا ہے کہ ہمارے افعال

اور ہماری عبادات کا اس کی طرف سے جواب ملتا ہے۔ کیونکہ خودی کی تصانیف

کا معیار یہی ہے کہ وہ دوسرے خودی کی پکار کا جواب دے و حقیقت

خدا بقید "انا" نہیں ہے بلکہ "انا" مطلق ہے اس لیے کہ وہ ہر شے پر قادر ہے اور کوئی چیز اس کے احاطہ قدرت سے باہر نہیں ہے۔

انا مطلق، ارسطاطالیس کے نظریہ کے مطابق کائنات کی طرح ساکن نہیں ہے۔ وہ ایک تخلیقی روح، قوی محرک یا زندہ طاقت ہے اور چونکہ اس کی ذات پر حد قائم کرنے کے لیے اس کے سوا کوئی اور مہتمی نہیں ہے اس لیے وہ آزاد اور مطلق تخلیقی قوت ہونے کے علاوہ لا محدود اور بے پایاں ہے، لیکن اس غیر محدودیت کا مکانی مفہوم نہیں ہے کیونکہ مکانی لا محدودیت مطلق نہیں ہو سکتی۔ ذات خدا کی بے پایاں محض سطحی نہیں بلکہ بہت گہری ہے اور اس لا محدودیت کے ساتھ اپنے تخلیقی فعلیت کے کثیر اندرونی امکان پر مشتمل ہے۔ اس کی اندلی وابدی طاقت کا لا محدود تخلیقی امکانات کے ساتھ آزاد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ قادر مطلق ہے۔

اصلی اور اساسی انا قوت مطلقہ ہے جو آزاد اور ایک تخلیقی حرکت ہے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک ایسی حرکت کا تخیل ناممکن ہے جو اشیاء کی حرکت نہیں اس سوال کی نسبت اقبال کا جواب یہ ہے کہ اشیاء حرکت سے مستخرج ہو سکتی ہیں لیکن حرکت غیر متحرک اشیاء سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ حرکت اپنے وجود میں فطری یا جبلی ہوتی ہے۔ اشیاء جامد اس کی فروعات ہیں۔ وہ جامد اس لیے ہوتی ہیں کہ محدود تخیل نے ان کو سکونباتی تصور کے ساتھ حرکت کے ذریعہ حاصل کیا ہے۔ جدید علم طبیعیات کی رو سے اقبال کے اس استدلال کی حمایت ہوتی ہے جس میں اشیاء کو ان کے دیگر طبیعی خواص سے

قطع نظر کر کے مرکز توانائی سے منسوب کیا گیا ہے۔

اگر اصلی انا کی حرکت ہمہ گیر ہے تو کیا وہ دواماً تغیر پذیر نہیں۔

اس کا جواب نفی اور اثبات دونوں طرح دیا جاسکتا ہے۔ نفی میں اس لیے کہ اقبال کے نظریہ کے مطابق خدا کی نسبت تغیر کی اس طرح پیش قیاسی نہیں کی جاسکتی جس طرح انسانی حیات کے بارہ میں ہوا کرتی ہے۔ یعنی ایک حالت سے دوسری حالت کا مسلسل تغیر جس کا تعین ہمارے تجسس و تلاش کی بنا پر فطرت کے ان حدود کے اندر کیا جاتا ہے جو مزاحمت کرنیوالے ماحول سے گھرا ہوا ہے۔ اور اثبات میں اس لیے کہ تغیر بالکل جداگانہ مفہوم میں خدا کی ایک صفت ہے۔ خدا کے ساتھ تغیر کا مفہوم بے تکرار تجلیات کا ہے۔

انسانی حیات میں جو تغیر رونما ہوتا ہے اس میں اس کی احتیاج تحدید اور عدم تکمیل مضمر ہے۔ انا کے مطلق حقیقت کا رد کل ہے۔ اس کا گرد و پیش کوئی اجنبی ماحول نہیں ہوا کرتا اس لیے حرکت کی صورت میں نامکمل حالت سے نسبتاً زیادہ مکمل حالت میں تغیر یا ایسی کوئی حالت جو اسکے برعکس ہو خدا کی ذات سے منسوب نہیں کی جاسکتی۔ زمانی تسلسل کا کوئی

تصور بھی اس سے متعلق نہیں کیا جاسکتا۔ وہ ایک مسلسل تخلیق ہے اور اس لیے صرف اسی طرح تغیر ہو سکتا ہے جس طرح ایک مسلسل تخلیق یا توانائی کی مسلسل رو متغیر ہو سکتی ہے۔ لیکن ایک مسلسل تخلیق کے تغیر میں عدم تکمیل کا مفہوم مضمر نہیں ہے تکمیل کو خاتمہ کی آخری منزل تصور کر کے ارسطاطالیس یا ابن حزم سے سرزد شدہ غلطی کا اعادہ نہ کرنا چاہیے کیونکہ ایسی منزل کو

جمود یا تعطل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس تعطل کے مفہوم میں اساسی انا کو مکمل خیال کرنا گویا اس کو معطل۔ بے مقصد اور ساکن۔ ایک نفی مطلق خیال کرنے کے مترادف ہے۔ برگسان کی طرح اقبال کے نزدیک مکمل انفرادیت کا مفہوم ایک نامیاتی "کل" ہے جس کا کوئی جزوی حصہ جدا گانہ حیثیت سے اپنی زندگی برقرار نہیں رکھ سکتا۔ اساسی انا اس مفہوم کے لحاظ سے مکمل ہے تکمیل کے اس مفہوم میں "اس کے تخلیقی نقطہ و نظر کی غیر محدود وسعت بھی صفر" اس لیے اس کے "ہنوز نہیں" کا مطلب وہ غیر محدود امکانات ہیں جو اس کی ذات سے وابستہ ہیں۔ ایک کامل وجود کی حیثیت سے وہ اپنی ہستی کی ہمہ گیر کلیت کو باقی رکھتا ہے اور اس کا زاویہ نگاہ غیر محدود تخلیقی امکانات کا حامل ہوتا ہے۔

ان اے مطلق کی انفرادیت کی تکمیل سے یہ ثابت ہوتا ہے
لم یلد ولم یولد کہ اس میں تخلیق مزید نہیں ہوتی کیونکہ تخلیق مزید ایک نئے عضو یہ کی ساخت کو مستلزم ہے اور اصل سے علیحدہ شدہ جز کے اندر سے اس کا ثانی نمودار ہوتا ہے۔ ایک مکمل انا کی حیثیت میں جو لائمانی ولا شریک ہو یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اپنے مائل کی تخلیق کر کے خود اپنی حرم قدس میں اپنے حریف کے وجود کو گوارا کرے یہی وجہ ہے کہ اس کی اولاد نہیں۔

اگر خدا ان اے مطلق یا حقیقت کل، آزاد غیر محدود کلاً تخلیقی اور ہر ہوت حرکت ہے تو کیا ہم براؤننگ کے الفاظ میں کہہ سکتے ہیں کہ وہ تمام و کمال خیر ہے؟ اقبال کہتے ہیں کہ کائنات کے متعلق اپنے علم کی موجودہ منزل پر اس امر کا قطعی

فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ خیر و شر کی کامل نوعیت کیا ہے؟ اخلاقی اور طبعی شر کی حقیقت فطرت کی زندگی میں نمایاں طریقہ پر واضح ہے لیکن شر (۲) و متضاد افراد کے تضاد کے نتیجہ کے طور پر ظاہر ہوتا ہے اور اس لیے محدود ہستیوں کے مقابلہ میں اس کی حیثیت اضافی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ خیر و شر متضاد ہونے کے باوجود حرکت کی ایک ہی اصل سے اس کی نسبت ضرور ہے۔

کہا جاتا ہے کہ ”اس منزل پر ہم خالص تخیل کے حدود سے گزر جاتے ہیں اور محض عقیدہ کی رو سے خیر کی آخری فتح میں ہم کہ اپنی منزل مقصود دکھائی دیتی ہے“

انائے مطلق عالم کل بھی ہے لیکن اس کا علم مقید ہستی کا علم نہیں جو غیر بدیہی ہونے کے علاوہ ہمیشہ حقیقت غیر کے محور پر گھومتا ہے۔ چونکہ انائے مطلق کسی غیر کا محتاج نہیں ہے اس لیے اس کے علم کو انسانی علم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

جلال الدین دوانی عراقی اور رائٹس Royce کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ انائے مطلق کا علم احساس و شعور کا تنہا اور ناقابل تقسیم عمل ہے جو تاریخ کے پورے دور یعنی واقعات کے انجام کو اپنی گرفت اور قبضہ میں رکھتا ہے۔ ایسا خیال کرنا گویا ایک قسم کے علم مجہول یعنی پہلے ہی سے مکمل شدہ ہستی ترکیبی سے محض آئینہ ہی کو اس کی ذات سے منسوب کرنے کے برابر ہے۔ اس کا علم اس کی ہمہ گیر ذات کا عکس آئینہ نہیں۔ اگر اس کو قبل از قبل مرتب شدہ واقعات کا عکس قرار دیا جائے تو پوچھ۔ جدت اور آزاد

تخلیق کے لیے پھر برگسان "حقیقت" کو ارادہ کی محض آزاد تخلیقی قوت محرکہ اور اس کو اشیاء کی کثرت میں تصور و تخیل کے ذریعہ رخنہ اندازی کا موجب خیال کرتا ہے۔ اس طرح اس نے خیال اور ارادہ میں دوئی کا تصور پیدا کر کے غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ اس کا یہ تصور البتہ درست ہے کہ ذہنی قوت محدود خودی کا فعل مکانی ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ تخیل انائے مطلق کی حیات کی ایک خصوصیت ہے وہ خالص ارادہ ہی ارادہ نہیں، وہ ایک ناسیاتی شعوی نشوونما اور ایک تخلیقی حرکت ہے جس میں تخیل اور وجود دونوں متحد و متجانس ہیں۔ مستقبل سوائے اس کے کچھ نہیں کہ وہ تخلیق کے واضح امکانات کا دوسرا نام ہے۔

اس بحث سے، انائے مطلق کے ساتھ زمانی تعلق کا سوال بھی پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ ابتداء میں کہا گیا ہے وہ ازلی وابدی ہستی ہے اس مفہوم میں نہیں جس مفہوم میں کسی شے کی نسبت فرض کیا جاتا ہے کہ وہ ہمیشہ باقی رہے گی۔ اس تصور میں وقت کا غلط مفہوم مضمر ہے کیونکہ یہ وقت کو اس کی ذات سے خارج کر دیتا ہے۔ انائے مطلق دوامی حرکت۔ دوامی تغیر ہے اور تغیر وقت کے بغیر ناقابل قیاس ہے مگر اس کے وقت میں تسلسل کا کوئی ایسا تصور نہیں پایا جاتا جس کے لیے ماضی، حال اور استقبال ناگزیر ہو۔ اس کی ذات کے ساتھ جس نوعیت کا وقت منسوب ہے اگر اس کو ایک خط فرض کیا جائے تو وہ کوئی ایسا خط نہیں ہوگا جو اس کی حرکت معین کرنے کے لیے قبل از قبل پہنچا گیا ہو اور جو نقشہ کا ایسا خط تصور نہ کیا جاسکے جس کے

کسی حصہ کو استقبال نے قطع نہ کیا ہو لیکن یہ غلطی ہے کہ وقت کو مکانی اصطلاح کے ساتھ انا کے مطلق سے منسوب کیا جائے۔ یہ محض امتداد یا دوراں مدت ہے لیکن محض امتداد سے کیا مراد ہے؟ ہمارے اپنے شعوری تجربہ کے تجربہ سے امتداد کی نوعیت بے نقاب ہوتی ہے؟ ہم معمولاً وقت کے تسلسل کے ساتھ اپنے تجربوں کا تصور کرتے ہیں لیکن عمیق غور و خوض کے لمحات میں ہم اپنی خودی کی گہرائیوں میں غرق ہو کر تجربہ کے اندرونی مرکز تک رسائی حاصل کرتے ہیں۔ اس گہرے انا کے دور حیات میں حالت شعور کے مختلف مدارج ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے۔ انا کے مطلق میں تغیر اور حرکت پائی جاتی ہے جو ناقابل تقسیم ہے۔ ان کے عناصر ایک دوسرے میں نفوذ کرتے ہیں اور الجھاؤ ان میں تسلسل بھی نہیں پایا جاتا۔ تب تو وقت جو ہماری حقیقی خودی سے منسوب ہے جدا گانہ لمحوں کا سلسلہ نہیں ہے۔ وقت کا صرف احساس کیا جاسکتا ہے اس کو تصور اور شمار میں نہیں لایا جاسکتا۔ وہ اس چیز سے باہر کچھ نہیں ہے جس میں انا حرکت کرتا ہے۔ وہ اس کی باطنی رسائی، اس کے قابل تحقیق امکانات ہیں جو اس کی فطرت کی گہرائیوں میں پائے جاتے ہیں۔ ایک آواد اور تخلیقی حرکت کے ذریعہ ان کو قوت سے فعل میں لایا جاتا ہے۔ جیسا کہ برگسن نے غلطی سے سمجھ لیا ہے اس کو خودی پر تقدیم حاصل نہیں ہے۔ خالص زمانی یا مکانی قوتیں کثرت کو نہیں روک سکتیں یہ خودی کا کام ہے جو ترکیب و ترتیب کے نامیاتی کل میں اُسپر قابو پالیتی ہے۔

اس استدلالی تمثیل میں انا کے مطلق کا وقت بھی مندرجہ بالا مفہوم

میں خالص ہے۔ یہ اس کی تخلیقی حرکت ہے جس کو حقیقتاً اس کے ذاتی غیر محدود امکانات سے تعبیر کیا جاسکتا ہے جن کو نت نئی تخلیق کے ذریعہ عدم سے وجود میں لایا جاتا ہے۔ وہ محض استدہ ہے جس میں خیال۔ عمل اور مقصد تعمیر وحدت کے لیے ایک دوسرے میں لغو ذکر کرتے ہیں یعنی ایک ایسی وحدت کے لیے جس میں ماضی حال میں فنا ہو جاتا ہے اور مستقبل پہلے امکانات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

اقبال کے نظریہ کے مطابق۔ برگسان کا یہ استدلال صحیح ہے کہ تجربہ دنیا ماضی ہے جو حال میں ضم ہو جاتا ہے لیکن اس بنا پر کہ ”استقبال کے دروازے“ حقیقت ”کے لیے پہلے رہنے چاہئیں“ فلسفہ غایات سے انکار درست نہیں ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر غایت سے قبل از قبل مقدر شدہ امور کی تکمیل مراد ہے تو برگسان کا اعتراض حق بجانب ہے۔ اس قسم کا نظریہ ارضی کائنات کے نظام کو پہلے ہی سے مقدر اور مکمل شدہ ابدی سانچے کا چہرہ یا نقل قرار دیتا ہے یہ خالص وقت کو ”حقیقت“ کے لیے ناقابل انطباق بنا دیتا ہے۔

انائے مطلق کا مقصد ہوتا ہے مگر اسی مفہوم میں جس مفہوم میں کہ ہمارے اپنے شعور کا کوئی مقصد ہوتا ہے۔ ہمارے شعور کی وحدت ماضی

لے وہ نظریہ کہ کائنات کے تمام تغیرات کسی غایت یا مقصد سے واقع ہوتے ہیں۔

کو نہ صرف اپنے آغوش میں لے لیتی ہے بلکہ آگے کو بھی حرکت کرتی ہے بمقصد کی طرف کنا یہ ہوتا ہے اور مقصد کا اس وقت تک تصور قائم نہیں ہوتا جب تک کہ استقبال کی جانب کوئی کنا یہ موجود نہ ہو۔ مقصد درحقیقت سوائے اس کے کچھ نہیں کہ حالت شعور میں وہ آگے کی جانب ایک حرکت ہے۔

حافظہ اور پیش بینی دونوں قوتیں ہمارے شعور کی موجودہ حالت پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ ہماری اپنی شعوریت کی اس ماٹنگ کے لحاظ سے آگے مطلق تمام رکال اس معنی میں بالمقصد ہے کہ ماضی کے تحفظ اور اس کی انتہا کے ساتھ اپنے آپ کو نقطہ رکال پر پہنچانے میں وہ آگے کی جانب متحرک ہے اس کا مزید مطلب یہ ہے کہ وہ محض ایک قوی پیچ ہی نہیں بلکہ انتخابی طاقت ہے جو امکانات کی دولت سے مالا مال ہے جس کی تفصیلات کا محض تصور اور انتخاب ان کی تخلیق کا باعث ہوتا ہے۔ اس طرح وہ نہ صرف ماضی کو بلکہ اپنے تخلیق حکم کے سارے امکانات کو حقیقت مشہود کی حیثیت سے اپنی حرکت کے ساتھ ساتھ قائم رکھتا ہے۔

آخری دور میں خدا کے متعلق اقبال کے تصور کا یہ ایک اجمالی

بیان ہے۔

ایم۔ اے کی ڈگری کے لیے ہندوستان میں مغربی فلسفہ کے مطالعہ انگلستان اور جرمنی میں اسلامی فلسفہ پر ان کے تحقیقاتی کام نے فلسفہ اقبال کے لیے عموماً اور حقیقتاً "الہیہ" Divine Reality کے لیے خصوصاً زمین ہموار کر دی۔ اوائل عمر میں ان کی مذہبی تربیت نے اس کے لیے تخم

فراہم کیا جس سے ایک خوبصورت پودے کی نشوونما ہوئی جس کو میں نے اس مقالہ میں نہایت خشک اور غیر دلچسپ انداز میں بیان کیا ہے۔ ختم کے بلجی اسکات، زمین کی زرخیزی، آب و ہوا یا عصری رجحانات کی موثر و نیست کے نتیجہ کے طور پر قوت کے ساتھ اس پودے کی نشوونما ہونے لگی لیکن اپنے اس تصور کی مستقل اور آخری صورت قائم ہونے سے قبل انھوں نے مولانا سے رومی، میکٹکارٹ، جیمس وارڈ، برگسان اور نیٹش کے فلسفوں کا اثر قبول کیا متعدد دیگر تصورات کے اعتبار سے اوروں کے اثرات خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہوں لیکن زیر بحث مسئلہ کے حل میں اقبال کی فکر جیمس وارڈ سے ضرور متاثر ہوئی ہے۔

نیٹش کے فلسفہ میں خدا کا کوئی تصور نہیں ہے۔ انسان برتر کے تصور میں انہماک کی وجہ سے معاشرہ اور حقیقت سے متعلق اس کے تصورات گمنامی کے نذر ہو جاتے ہیں۔ برگسان کا ”تخلیقی، صبح“ سو پہاڑ کے غیر شعری مقصد سے بہت مشابہ ہے۔ اس کے بر خلاف شعوری اور شخصی نقطہ نظر سے ”حقیقت مطلقہ“ اقبال کے نزدیک خدا ہے۔ میکٹکارٹ شب کو خودی کی آخری منزل وقت کے تسلسل میں نہیں بلکہ ابدیت میں حاصل ہوتی ہے لیکن وہ ماضی، رومی اور اقبال میں بہت کچھ مشترک ہے لیکن ان کے اکثر تصورات سے وحدۃ الوجود کے مسلک کا انہماک ہوتا ہے۔ وارڈ کا حال کچھ مختلف ہے۔ اقبال پر اس کا اثر بہت زیادہ ہے جس کا اندازہ کرنے کے لیے مسئلہ زیر بحث پر دونوں کے تصورات کے مابین اشتراک (مماثلت) ضروری ہوگا۔

دونوں کا نٹ کی طرح خدا کے وجود کی نسبت تین بدنام دلائل کو مسترد کرتے ہیں۔ افلاطونیت۔ اصنام پرستی اور مطلقیت کا انکار کرتے ہیں و نیز یہ بھی ہے مقدّر شدہ حقیقت کی ”کلی معرفت“ اور خدا یا محمد و خودی پر تسلسل وقت کے نظریہ کے انطباق پر اعتراض بھی کرتے ہیں۔ یہ سب تقریباً ایک ہی قسم کے وجوہ کے نتائج ہیں دونوں کثرت کائنات کے قائل۔ خدا و وحدت پرست ہیں۔ دونوں تخلیقی حریت اور فرد کی بقا پر ايقان رکھتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک یہ مادی دنیا مختلف ”انا“ کے مابین باہمی رد عمل کا نتیجہ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ دماغ نے اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے جسم کی تخلیق کی ہے اور وقت کا تسلسل بھی دماغ ہی کے فعل کا نتیجہ ہے۔ خدا کے لاحدود باشعور اور عالم کل ہونے کے بارہ میں دونوں کے دلائل اور مفہوم کی ایک ہی نوعیت ہے جو محدود انا میں قطعی اور جبری ہونے کے باوجود اسکی ذات ان سب سے اسی طرح ماوراء ہے جس طرح کہ ہر جسم یا عضو اپنے ہر جز کے لیے قطعی ہونے کے باوجود ہر حصہ جسم سے ماوراء ہے۔ دونوں کے نزدیک خدا کی ذات کامل آزاد اور تخلیقی قوت ہے جو آزاد مگر غیر مطلق انا کی تخلیق سے اپنی حریت کے حدود معین کرتی ہے لیکن دونوں سمجھتے ہیں کہ یہ داخلی حد بندی ذات مطلق کی مکمل آزادی کے مغائر نہیں ہے دونوں کے نظریات کے لحاظ سے خدا اپنی تخلیقی رفتار ترقی میں مکمل ہے کیونکہ یہ رفتار ترقی بذات خود مکمل ہے نہ کہ تکمیل کی خاطر اس کی حرکت جاری ہے۔ دونوں یہی کہتے ہیں کہ خدا کی مرضی محدود ”انا“ کے واسطے سے اپنا فعل انجام

دیتی ہے (Wundt) کے خیال کے مطابق دونوں کا اس امر پر یقین ہے کہ استدلال مذہب کی ضرورت کو ثابت کر سکتا ہے لیکن اس کو محض علم میں تبدیل نہیں کر سکتا دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ وجود باری یقیناً گہ ایک ایسا مذہبی تصور ہے جس کی بنیاد معقولیت کی اساس پر مبنی ہے۔ تاہم اس کی ذات کا تحقق اور اس پر یقین محض استدلال کے زور سے حاصل نہیں ہوتا بمرتبہ محبت ہی کے ذریعہ اس کے ساتھ براہ راست تعلق قائم ہو سکتا ہے اور اس کے ساتھ اسی محبت کے ذریعہ محدود و محدودی حیات جاوید حاصل کر سکتی ہے۔

ان تمام تفصیلات سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال جہیں وارڈ کے رہین منت ہیں۔ اگر ان کو وارڈ کا شاگرد کہا جائے تو مبالغہ صافی نہ ہوگی لیکن یہ کہنا بھی بڑی غلطی ہے کہ خدا کے متعلق وارڈ کے تصور سے آگے اقبال کے تصور نے ترقی نہیں کی ہے۔ انھوں نے یقیناً ایک بہت ہی اہم پہلو میں اپنے تصوری ارتقاء کا ثبوت دیا ہے۔ وارڈ خدا کی ہستی کو ابدی قرار دیتا ہے لیکن اس نے ابدی کو وضع نہیں کی ہے۔ اس کی خاص وجہ یہ ہے کہ وقت کے غیر مسلسل ہونے کا اس کے پاس کوئی تصور نہیں ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث شریف کو اساس قرار دیکر جس میں زمانہ کو خدا کی ذات سے منسوب کیا گیا ہے۔

لے اس ارتقاء کے اجزاء اسلامی ہیں اور ان میں سے اکثر رومی کے واسطے سے حاصل ہوئی ہیں۔ بعض ان کے تحقیق استنباط کا نتیجہ ہیں۔

اقبال نے برگسان کے خالص امتداد کے نظریہ کو چند ترمیمات کے ساتھ قبول کر لیا ہے جس کے ذریعہ انھوں نے خدا کی ابدیت کی نہ صرف توضیح کی ہے بلکہ حقیقت ذات کی قوت محرکہ کے پہلو پر بڑی کامیابی کے ساتھ زور دیا ہے۔ اس کے علاوہ تکمیل کی نسبت اقبال کا تصور دارڈ کے نظریہ سے مختلف ہے کچھ تو یہ برگسان سے مستعار لیا گیا ہے۔ اور کچھ ان کا اپنا ہے۔

جب ہم دارڈ۔ برگسان اور اقبال کے طریقوں کا موازنہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اطالیہ کے جدید تخیل پرستوں کی طرح یہ تینوں شخصی تجربے اپنے اپنے نظریوں کی ابتدا کرتے ہیں اور اس طریقہ میں کوئی نقص نہیں ہے چونکہ تجربے سے قبل ہم کو ہر چیز کا یقین حاصل ہوتا ہے اس لیے مذکورہ بالا طریقہ درست سمجھا جاسکتا ہے اگرچہ کہ خود اقبال نے حقیقت ابدی کی تلاش میں تجربہ کو نقطہ آغاز قرار دینے کو واحد صحیح طریقہ قرار نہیں دیا ہے۔ اس بہترین طریقہ کے ساتھ ایک بہت بڑا خطرہ بھی لاحق ہے جو ہر چیز کو تشبیہی نقطہ نظر سے دیکھنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ میرے نزدیک دارڈ اور اقبال دونوں اس خطرہ کا شکار ہیں۔ تاہم یہ صحیح ہے کہ اپنے تجربے سے ہٹ کر کسی اور اصطلاح میں ہم شعوری دنیا کے مظاہر کی ترجمانی نہیں کر سکتے۔ حتیٰ کہ انسانی ساعی کی حادثت سے قطع نظر کر کے تو انائی کی اکائی کی حیثیت سے برقیہ کا بھی تصور نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اپنے خیالات سے الگ ہو کر ہم خدا کا بھی تصور قائم نہیں کر سکتے اس لیے تجرباتی حقائق اور تصورات کی اصطلاحوں میں پیش کی ہوئی تعبیرات کو غلط

ٹھہرایا نہیں جاسکتا۔ اس ٹیلے خدا کے متعلق تشبیہی تصور کی نسبت ہمارا یہ خیال حق بجانب ہے کہ بحیثیت مجموعی یا محدود زاویہ نگاہ سے وہ "حقیقت" کے بالکل مطابق ہے۔ یہ خیال بھی درست معلوم ہوتا ہے کہ ہر دوی نقطہ نگاہ میں مزید ترقی کا امکان ہے۔ تاہم میرے نزدیک یہ بالکل واضح ہے کہ حقیقت بحیثیت مجموعی جو کچھ بھی ہے محدود خودی کی نظر سے اس کو ہمیشہ پوشیدہ رہنا چاہیے کیونکہ جز اپنی تمام تحدیدات کے باوجود اس "کل" کی معرفت پر کیسے قادر ہو سکتا ہے جو لازماً اس کی رسائی سے باہر ہے؟

سید نذیر نیازی

اقبال کی عظمت فکر

اقبال کی شاعری اور فلسفہ کی تشریح میں بہت کچھ لکھا گیا اور لکھا جائے گا لیکن اس موضوع کے باقاعدہ مطالعہ کے لیے جہاں کئی ایک مباحث پر نظر رکھنا ضروری ہے وہاں اس امر کی تحقیق بھی لازم آئے گی کہ دور حاضر کے غور و تفکر میں ایک فلسفی کی حیثیت سے انھیں کیا درجہ حاصل ہے؟ سوال صرف یہ نہیں کہ اقبال کا ذہنی ارتقا کیونکر ہوا اور ان کے افکار و نظریات کو کون کون سی منزلیں طے کرنا پڑیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ ان

افکار و نظریات کی تکمیل نے آخر آخر کیا شکل اختیار کی۔ جدید علم و حکمت کے بعض اساسی تصورات پر وہ کس انداز سے تنقید کرتے ہیں اور اسلام کے چند مخصوص عقائد کو انھوں نے کس رنگ میں پیش کیا۔ ان دو بڑے مسائل کی بحث میں اقبال کا فلسفہ اگرچہ من وجہ انکل ہماری نظر سے اوجھل رہے گا بایں ہمہ وہ ایک عمدہ ذریعہ ہے اس کی وسعت و اہمیت اور قدر و قیمت کی تعیین کا۔ ضمناً اس سے یہ بھی ثابت ہو جائے گا کہ اقبال کے فلسفیانہ خیالات ہر لحاظ سے بدیع اور اپنی تخلیق یعنی ذہنی جدوجہد کا نتیجہ ہیں۔ ہم نے یہ بات اس لیے کہی کہ ان خیالات کو مغرب یا اسلام کے علاوہ کسی دوسرے سرچشمے سے منسوب کرنا اصولاً مغالطہ ہے اور عملاً اس ضابطہ حیات سے گریز کی ایک صورت جس کو اقبال نے شریعت کا مقتضا قرار دیا، اگر اقبال کا غور و فکر صحیح ان تصورات کا رہین منت ہے جو یورپ سے آئے اور اس کا نام ہنر اسلامی فشر اس کی حقیقی روح سے سراسر بے تعلق تو کیا وجہ ہے کہ نظری اعتبار سے مغرب کا حق رہنمائی تسلیم کرتے ہوئے ہم اخلاق و معاشرت اور بالخصوص مسائل حاضرہ میں اس کی پیروی نہ کریں؟ ظاہر ہے کہ اس سے بڑھ کر غلط رائے اقبال کی شاعری اور فلسفہ کے متعلق اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ بایں ہمہ اس کا اظہار اکثر ہوتا رہتا ہے — لفظاً نہ سہی تو معنً ضرور — اور تعجب یہ ہے کہ اس ملک کے علمی اور ادبی حلقوں کی طرف سے! وہ اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ اقبال نے جدید فلسفہ کی تنقید و تصحیح میں کس انداز سے قدم اٹھایا اور اسلامی تعلیمات کے عقلی اور

عزانی پہلوؤں کو جس شکل میں نمایاں کیا اس کی اُسٹلانی قدر و قیمت کیا ہے یعنی وہ کیا اصول ہے جو تمام عالم کو ایک مشترک اساس پر جمع کرے گا۔ غا ہر ہے کہ یہ مسئلہ ایک طویل بحث کا محتاج ہے جس کی تفصیل کا سر دست موقع نہیں۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ سطور ذیل میں ہم اس کے بعض عناصر کا ایک اجمالی خاکہ پیش کر دیں جیسا کہ اس تہنید سے ایک حد تک سرشرح ہو جاتا ہے۔

اقبال کا عہد اقبال نے آنکھ کھولی تو اسلامی دنیا کی حالت بُری یا س انگیز تھی۔ ایک طرف علم و حکمت کا وہ سرچشمہ جس نے کبھی مشرق و مغرب کی آبیاری کی تھی نہایت تیزی سے خشک ہو رہا تھا، دوسری جانب مغربی تہذیب و تمدن اور علوم و فنون کی زوون بدن بڑھتی چلی آتی تھی یہ موقع بڑے غور و فکر اور حزم و تدبر کا تھا لیکن اس وقت مبصر کم تھے اور متقلد بہت زیادہ وہ اپنی روشن خیالی اور تہجد پسندی کا اظہار تقلید و قشب سے کرنے لگے تو درمندانِ ملت کا ایک طبقہ ان کی مخالفت پر اٹھ کھڑا ہوا اور عقلاً اور نقلاً اس امر کا ثبوت بہم پہنچانے لگا کہ نئی تہذیب کے اصول اسلام کے سنائی ہیں جو یورپ کے دہریت اور اماریت پسند فلسفہ کے علی الرغم اپنی صداقت اور حقانیت پر مضبوطی کے ساتھ قائم ہے۔ بایں ہمہ اس جنگ و جدال کی حیثیت داخلی یعنی زیادہ تر خود مسلمانوں کے اندر خیالات کے رد و کد یا ایک دوسرے کی تردید و تائید تک محدود رہی۔ گویا مغربی تہذیب اور اسلام کے تصادم نے ذہنی اعتبار سے جو مسئلہ پیدا کر دیا تھا اس کی صحیح نوعیت کا احساس بہت کم لوگوں کو ہوا اس کے لیے اسلام کے

ساتھ ساتھ جدید فلسفہ اور علم و حکمت سے پوری پوری واقفیت شرط تھی جس کا ظاہر ہے ابتدا میں بہت کم موقعہ تھا اقبال نے سب سے پہلے اس مسئلے کی حقیقی نوعیت کو سمجھا اور اس پر اسی تفصیل اور جامعیت سے نظر ڈالی جیسا کہ اس کا تقاضا تھا۔ بال جبریل میں وہ خود کہتے ہیں :-

تازہ مرے ضمیر میں معرکہ کہن ہوا

عشق تمام مصطفیٰ عقل تمام بولہب

یوں بھی عشق اور عقل کی اس جنگ نے ان کے سینے میں جو اضطراب اور بے چینی پیدا کر دی تھی اس کی نظیر مشکل ہی سے ملے گی۔ وہ پہلے مفکر ہیں جو صدیوں کے جمود اور بے حسی کے بعد مشرق کی خواب آلود اور مردہ سرزمین میں پیدا ہوئے۔ اسلام کے ذہنی اجا میں ان کا مقام نہایت بلند ہے، اس قدر بلند کہ ان کی شاعری اور فلسفیانہ تحریروں سے باہر اسلامی غور و فکر کا کہیں وجود ہی نہیں۔ اقبال نے فکر حاضر کے آغاز، تدریجی نشوونما، مقصد و منہاج اور اساسی تصورات کا بالاستیعاب جائزہ لیتے ہوئے ایک ایسی تحریک کی ابتدا کی جس کی روح خالصاً مذہبی اور مدعا یہ تھا کہ اسلام کے عقلی اور عمرانی حقائق کو از سر نو اجا کر کیا جائے۔ خوش قسمتی سے اس کے لیے انہیں شاعری کا موثر اور دلنشین پیرایہ ہاتھ آگیا اور وہ عالم اسلام کے ایک نئے رومی کی حیثیت سے اس خدمت کی تکمیل میں مصروف ہو گئے جو معلوم ہوتا ہے شروع ہی سے ان کے لیے مقدر ہو چکی تھی ان کا اپنا ارشاد ہے -

چرومی در حرم دادم اداں من از د آمو ختم اسرار جاں من
 بد و رفتند عصر کہن او بد و رفتند عصر رواں من
 جس طرح آج سے کئی صدیاں پہلے عارف روم کو متکلمین کے
 ایک گم کردہ راہ اور یونانیت زدہ فریق سے کہنا پڑا تھا۔

سورسطالیس و سوربوعلی کے شفا گفتہ بنیٰ منجلی
 چند چند از حکمت یونانیاں حکمت قرآنیاں راہم بخواں
 بعینہ اقبال نے قرآن اور سنت کو دلیل راہ ٹھہراتے ہوئے الحاد
 و بے دینی کے اس سیلاب کو روکنے کی کوشش کی جو مغربی ہندیہ تمدن
 اور علم و حکمت کی آڑ میں دنیاۓ اسلام کی طرف بڑھ رہا تھا اور اس مقصد
 میں کہاں تک کامیاب ہوئے اس کا جواب کچھ اس حرکت اور سرگرمی سے
 ملے گا جو اقبال کی شاعری اور حکیمانہ تحریروں نے مسلمانوں کے تعلیم یافتہ
 اور بالخصوص نوجوان طبقے میں پیدا کر دی ہے اور کچھ ان کے اور عہد
 جدید کے تصورات کا مطالعہ اس طرح کرتے ہوئے کہ اقبال کی جداگانہ حیثیت
 ہمارے پیش نظر ہے یہی وجہ ہے کہ ہم نے اس بحث کو دو حصوں میں
 تقسیم کر دیا ہے۔ مغربی فلسفہ کی تنقید اور اخلاق و عمرانیات میں اسلام
 کے بعض اساسی تصورات کی تشریح۔ سب سے پہلے شق اول یعنی
 مغربی فلسفہ کی تنقید کو لیجیے۔

۱۔ مغربی فلسفہ کی تنقید | یہاں اس امر کا تذکرہ بے سود ہوگا کہ
 ذہنی اعتبار سے اقبال کے غور و فکر کو

جس تحریک سے سابقہ پڑا وہ مغربی یا زیادہ صحیح معنوں میں یہ کہئے کہ اس زمانہ کا فلسفہ ہے۔ لہذا اس فلسفہ کے مختلف پہلوؤں اور بعض مشاہیر فلاسفہ کے خاص خاص افکار کا ایک اجمالی خاکہ ہمارے سامنے ہونا چاہیے۔ موجودہ فلسفہ کی ابتدا انشاء الثانیہ سے ہوئی جب نئے نئے سیاسی اور اجتماعی شغلوں علیٰ اہل خیالات کی بیداری اور ذہنی تبدیلیوں نے اہل یورپ کے اندر زندگی کا ایک تازہ اور وسیع تخیل پیدا کر دیا تھا، انشاء الثانیہ میں فی الواقعہ اس انقلاب کی صلاحیت تھی بھی یا مغرب کے اس جدید ارتقاء میں بعض دیگر اثرات نے حصہ لیا۔ یہ ایک جداگانہ بحث ہے جس میں صرف دو باتیں اس قابل ہیں کہ ان کو خصوصیت سے یاد رکھا جائے۔ اول یہ کہ جدید فلسفہ کے نشوونما کا جو بھی سبب ہو وہ اپنی مقدار اور اوصاف دونوں اعتبار سے اس قدر وسیع اور عمیق تھا کہ اس سے اگلے پچھلے تصورات کی دنیا یک قلم بدل گئی ثانیاً اقبال کی رائے تھی کہ اس فلسفہ کا تار پودان حقائق سے لپکا رکھا گیا جو دنیا سے اسلام سے آئے اور اس میں بعض اسلامی روایات شدت سے کام کر رہی ہیں۔ یہ رائے نہایت اہم ہے کیونکہ اگر فکر حاضر کے اس تجزیے کو تاریخی لحاظ سے صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ایک تو باوجود عظمت اس کے تفوق اور برتری کا طلسم ٹوٹ جاتا ہے، دوسرے اسلام کی عقلی اور ذہنی روایات کی تجدید میں ہمیں ایک نئی اساس مل جاتی ہے جیسا کہ اقبال کا فی الواقعہ مقصد تھا گو اس کی تفصیل میں ہم اپنے موضوع سے بہت دور نکل جائیں گے۔ بایں ہمہ طالب علم کا فرض ہے کہ

دوران بحث میں اس حقیقت کو کبھی فراموش نہ کرے۔

بہر حال مغربی فلسفہ کی ابتداء نشاۃ الثانیہ سے ہوئی جب یورپ میں ایک نئی زندگی کا تصور پرورش پا رہا تھا اور علوم و فنون کی دنیا میں استخراج و استدلال کی بجائے تجربہ اور مشاہدہ کا آغاز ہوا۔ اس فلسفہ کے اخلاقی اور اجتماعی پس منظر کی طرف ہم آگے چل کر اشارہ کریں گے۔ یہاں قابل غور اہم علوم و فنون کی وہ ترقی ہے جو اس کے دوش بدوش جاری رہی اور جس نے فلسفہ کے ساتھ مل کر ذہنی اعتبار سے ایک نئی فضا کی تخلیق میں حصہ لیا۔ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو مغربی تہذیب کے اس دوسرے مظہر یعنی علوم و فنون یا اصطلاحاً زیادہ صحیح الفاظ میں علوم فطرت (یا سائنس) کا نشو و نما افکار و خیالات کے نشو و نما سے بھی کہیں زیادہ سریع اور اس کے انکشافات و تحقیقات کا سلسلہ اجتہادات عقل کی نسبت زیادہ حیرت انگیز تھا۔ جس طرح فلسفیانہ غور و تفکر اور نظریوں کی جسارت نے قدیم معتقدات اور اہام کی دنیا کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا، بعینہ علمی معلومات سے فلسفہ کی توجہ بعض ایسے حقائق کی طرف منعطف ہو گئی جو ابھی تک اس کی نظر سے پوشیدہ تھے۔ رفتہ رفتہ سائنس کے دل میں خیال پیدا ہوا کہ وہ فلسفہ کی جگہ لے سکتا ہے اور اس کے علمبردار یہ دعویٰ کرنے لگے کہ سفاہر کائنات کی طرح حیات انسانی کا ہر مظہر بھی قوانین فطرت کے تحت آجاتا ہے۔ یہ عوامل تھے جو یورپ کے سیاسی اور اجتماعی حوادث کے ساتھ اخلاقی اور مذہب کے لیے نہایت دور رس تبدیلیوں اور ایک غیر معمولی انقلاب کا

باعث ہوئے اور جن کی بے اعتدال میل نے اصراراً نہیں تو علماً الحادوبے دینی کا راستہ صاف کر دیا۔

اس مختصر سی تہید کے بعد اب ہمیں خود مغربی فلسفہ کے مذاہب ہمد اور مخصوص تصورات کا تنقوڑا بہت اندازہ کر لینا چاہیے۔ اہل یورپ کا خیال ہے کہ ان کے افکار حرکت کی ابتدا دیکار ت سے ہوئی جس کے منہاج تشکیک نے آج سے تقریباً چار سو برس پہلے ایک نئی تعمیر کی بنیاد ڈالی لیکن دیکار ت سے کانٹ یا برگسان یعنی جدید فلسفیانہ رجحانات کے نشوونما تک جملہ مسائل پر نظر ڈالنا اتنی زیادہ تحریکات اور گوناگوں مباحث میں قدم رکھنا ہے کہ حکمت حاضرہ کے کسی ایک مذہب یا کسی ایک نظام یا اس کے دینی اور مابعد الطبیعی خیالات یا عقل و علم اور اخلاق و عمران کے متفرق نظریوں کا ایک معمولی سا خاکہ بھی بہت کافی تفصیل اور تشریح کا مقتضی ہے۔ اندریں حالات بہتر ہو گا کہ ہم اپنی توجہ اس فلسفہ کے ان پہلوؤں تک محدود رکھیں جو زیر نظر بحث میں خصوصیت سے اہم اور قریب کا تعلق رکھتے ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے کانٹ کا ذکر کرنا چاہیے جس نے اپنے پیش روؤں کے نتائج فکر کو سامنے رکھتے ہوئے موجودات کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا موجودات ظاہرہ (اشیا جیسا کہ ہمیں ان کا علم ہوتا ہے) اور کما ہی (جیسا کہ وہ فی الواقعہ ہیں) اور پھر عقل کی نوعیت، طریق کار اور حدود و فرائض پر ایک غائر نگاہ ڈالتے ہوئے اس نظریے کا اعلان کیا کہ وہ (عقل) حقیقت کے ہم سے عاری ہے۔ کانٹ کی یہ تنقید اگرچہ خود عقلیت کے حق میں

جو مذہب اور اخلاق کی جڑوں کو اندر ہی اندر سے کھوکھلا کر رہی تھی ایک مذہب کا رمی ثابت ہوئی اور اس نے خود بھی ایک دوسرے ذریعے یعنی عقل عمل کی مدد سے خدا، قدر و اختیار اور حیات بعد الموت کا اثبات کیا لیکن وہ ان کے عدم وجود یا محض اصطلاحی وجود کے لیے بھی ایک حجت کا کام دے سکتی تھی۔ جیسا کہ آگے چل کر خود بخود ظاہر ہو جائے گا۔ کانٹ کے بعد دوسری نامور شخصیت ہیگل کی ہے۔ اس کا فلسفہ نہایت دقیق ہے، خاصاً تجریدی اور محسوس کو بالکل غاطر میں نہیں لاتا۔ یہاں قابل ذکر باتیں صرف دو ہیں۔ ایک تو اس کا جدی پہنچ جس کے ماتحت اس نے حقیقت کے (جو فکر کی لانتہا ہیئت ہی کا ایک تدریجی منظر ہے) زمانی انکشاف کی تشریح کی اور دوسرا یعنی اسی اعتبار سے زمانے کی حرکت دوری یا بالفاظ دیگر عدم حقیقت کا تصور۔ دوسری جانب سائنس کا رشتہ دن بدن مذہب اور مابعد الطبیعات سے منقطع ہو رہا تھا اور اس کے زیر اثر یہ خیال عام تھا کہ مادہ ہی ہمارے حواس کی علت ہے۔ یہ نظریہ اگرچہ برکے کے نزدیک سراسر غلط تھا، چنانچہ اس نے ثابت بھی کیا کہ حواس کی حقیقی علت ذہن ہے نہ کہ مادہ بایں ہمہ اس کا احتجاج بے نتیجہ رہا اس لیے کہ زیادہ سے زیادہ اس سے ہیروم کی تفکیک یعنی ذہن سے انکار کا راستہ صاف ہو گیا اور مادیت پسندی کی اس رو میں کوئی فرق نہ آیا جس کی انتہا پایان کا رکہرت کے فلسفہ قطعیت میں ہوئی اس فلسفہ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان کو تین مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے، پہلا مرحلہ مذہب کا ہے، دوسرا فلسفہ اور تیسرا اور آخری سائنس کا، اشیا کا وجود بعینہ دیا ہے جس طرح ہمیں ان کا

ادراک ہوتا ہے، ان کے پیچھے نہ کوئی وجود ہے نہ ذات نہ حقیقت۔ ان مختلف خیالات اور مذہب سے ہٹ کر اب زیادہ قریب کے فلسفیوں میں سے نیٹشے، برگسان اور شوپنہار کے افکار کا ہلکا سا تصور کر لینا چاہیے۔ شوپنہار کی رائے میں حقیقت مطلقہ کو محض ایک ارادہ یا مشیت ٹھہرایے جس میں نہ شعور ہے نہ بصیرت، لہذا زندگی صرف زندہ رہنے کی آرزو اور اس لیے تصادم، انتشار اور درد و کرب سے معمور۔ نیٹشے ایک طرف کانٹ اور ہیگل کا ہمنوا ہے اور دوسری جانب زندگی کو شوپنہار کے خلاف صرف زندہ رہنے کی آرزو یعنی خواہش زریست (اور اس لیے مذہب) سے نہیں بلکہ خواہش اقتدار (اور اس لیے محمود) سے تعبیر کرتا ہے۔ برگسان کا مسلک دلوں سے جدا ہے وہ تغیر اور انقلاب کو اصل حقیقت اور اس لیے زندگی کو حوادث کا ایکٹ غیر ختم سلسلہ ٹھہراتا ہے۔ تغیر و انقلاب کے لیے چونکہ زمانے کا وجود مستلزم ہے۔ لہذا برگسان نے اس کی واقعیت پر اصرار کرتے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا کہ زمانے کی ماہیت ہے ”ثبوت و قرار“ یعنی ہونے کا وہ احساس جس کا تعلق نفس انسانی سے ہے نہ کہ زمانہ فار سے جو گویا ریاضیات کا زمانہ ہے جس کا ایک ماضی ہے ایک حال اور ایک مستقبل اور جس کو آفات و لمحات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ برگسان کے فلسفہ کا دوسرا اہم جز عقل کے بدلے وجدان کی حمایت کرنا ہے۔ حقیقت کا علم وجدان ہی سے ہو سکتا ہے۔ وہ ایک تخلیقی حرکت ہے جسے فکر کی عینک سے دیکھیے تو تنہا ہی اشیاء (تینات) کی ایک کثرت اور تعدد میں بدل جاتی ہے۔ گویا زندگی ایک ”ولو کہ“ حیات ہے۔

اور وہ خود ارتقاء کے تخلیقی کام کا ایک لامتناہی سلسلہ جو ہر لحظہ پھیلتا اور آگے بڑھتا ہے مگر جس میں نہ شعور ہے نہ ارادہ، نہ غایت نہ بصیرت، بالفاظ دیگر ایک کامل و مکمل ”دہریت“ اس اصطلاح کے لغوی معنوں (دہر - زمانہ) میں ان تصورات کے ساتھ ساتھ اگر ہم سائنس کے اس حیرت انگیز اکتشاف یعنی نظریہ اضافیت جس نے زمان و مکان کی مطلقیت کا خاتمہ کر دیا، علی ہذا بریڈلے اور میک لے گرٹ کے استدالات و برہانات جن میں سے اول الذکر کو انا یا خودی اور مہوخر الذکر کو زمانے کی واقعیت سے انکار تھا تو اور بھی اچھا ہو گا کیونکہ اس طرح ہم اقبال کی تنقید کا زیادہ بہتر اندازہ کر سکیں گے۔ البتہ مغربی فلسفہ کی اس تازگی اور تنوع پسندی سے جو اس کی طاقت اور قوت کا ایک ناقابل انکار ثبوت ہے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ یورپ کے ذہنی افکار میں حزن و یاس اور ترک و تعطل کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ اس کے لیے ہمیں ایک دفعہ پھر شوپنہار کی طرف اشارہ کرنا پڑے گا جس کے نزدیک انسان کی ہستی درد و مصیبت کے سوا اور کچھ نہیں اور اس کے بچنے کا واحد ذریعہ یہ کہ ہم ”خواہش زلیست“ سے گریز کریں۔ شوپنہار دو درجن کا سب سے بڑا قویٰ ہے اور اس کی نظر میں دنیا جاڑے کی کبھی نہ ختم ہونے والی بات جس میں ایک بے بصیرت زندگی کی لاتعداد شکلوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ زندہ وجود تھوڑی دیر کے لیے وا دیا کرتے اور پھر ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جاتے ہیں۔

اب ہمیں دیکھنا چاہیے کہ اقبال نے جدید فلسفہ کے مقابلے میں جو ان کی رائے میں آتش نورد سے کم نہ تھا لیکن جس سے مرد مسلمان آسانی

گزشتہ کتاب ہے کیا طرز عمل اختیار کیا۔ ہم اس سے پہلے عرض کر آئے ہیں کہ اقبال کا دل اس فلسفہ کی ظاہری ہیبت سے مرعوب نہیں ہوا۔ وہ اسلامی روایت کے متبع میں نہایت بے خوفی سے آگے بڑھے اور اپنے لیے ایک ایسا راستہ تیار کر لیا جو ایک طرف ان کے مذہبی اعتقادات کے عین مطابق تھا اور دوسری جانب اس غیر معمولی ذہانت اور طبعی کا مظہر جو مبدا فیاض سے انھیں عطا ہوئی۔ اقبال نے کانٹ کی طرح یہ تسلیم نہیں کیا کہ عقل ادراک حقیقت سے عاری لہذا عقیقہ اور بے نتیجہ ہے۔ اقبال کے نزدیک فکر اور وجدان ایک دوسرے سے مربوط اور بل کر نشوونما حاصل کرتے ہیں۔ اگر فکر سے نقص اور قناعت کا اظہار ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فکر کا کام ہے حقیقت مطلقہ کی طرف منزل بمنزل قدم بڑھانا یعنی وہ اس کے مختلف پہلوؤں یا بالفاظ دیگر متناسبات میں ایک ایک اور اس لیے لمحہ بہ لمحہ رک رک کر اپنا راستہ طے کرتی ہے۔ برعکس اس کے وجدان حقیقت کلی سے لطف اندوز ہوتا اور آن واحد میں گوہر مقصود کو پالیتا ہے۔ وہ بھی جو اس کی طرح علم کا ایک ذریعہ ہے لیکن اس کا علم حضوری ہے، استدلالی نہیں بلکہ زیادہ مکمل اور یقینی۔ یوں اقبال نے علم بالحواس اور باطنی واردات کے مشمول ادراک میں ایک تعلق پیدا کرتے ہوئے حقیقت کی طرف قدم بڑھایا۔ حقیقت کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ صرف مادہ نہیں، کیونکہ ایک تو مادے کے اثبات کا اگر کوئی ذریعہ ہے تو جو اس اور جو اس عبارت میں ان تاثرات سے جو فطرت کا مشاہدہ کرتے ہوئے ذہن پر مترتب ہوتے اور اس طرح موضوع و معروض یا اشیا

مدرکہ اور صاحبِ اوراک کے درمیان ایک حد فاصل قائم کر دیتے ہیں جس کے معنی وائٹ ہیڈ کے نزدیک یہ ہوں گے کہ فطرت کا وہ غیر مدرک وجود جو ایک قائم بالذات خلائیں واقع ہے کسی نہ کسی تصادم کی بدولت ہمارے حواس کی علت بن جاتا ہے، گویا اس کا ایک حصہ خواب ہے اور دوسرا محض قیاس ثنائی اگر مادے کے متعلق یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ وہی اصل حقیقت اور ہر شے کی علت ہے تو حرکت اور حیات دونوں کی توجیہ ناممکن ہو جائے گی ہم حرکت سے سکون اور حیات سے موت کا استنباط تو کر سکتے ہیں لیکن سکون سے حرکت یا موت سے حیات کا استنباط نہیں ہو سکتا۔ پھر طبیعیات حاضرہ کا یہ اکتشاف کہ فطرت دراصل حوادث کی ایک ترکیب ہے نہ کہ کوئی ساکن وجہ وجود اور ایک غیر متحرک خلائیں واقع، علیٰ ہذا نظریہ اضافیت کی رو سے مکان و زمان کا باہم مدغم ہو جانا مادے کے بطلان اور عدم حقیقت کا سب سے بڑا ثبوت ہیں۔ لہذا اقبال کے نزدیک حقیقت محض روح ہے۔ یعنی ایک فعال باہر اور تخلیقی مشیت جس کا تصور ہم ایک وحدت اور انفرادیت ہی کی شکل میں کر سکتے ہیں۔ گویا وہ کوئی بے نام اور بے ہیئت اصول نہیں جو ایک زو کی طرح اشیاء میں جاری و ساری اور ان کے وجود و شہود کا باعث ہو رہا ہو بلکہ ایک صاحبِ شعور ہستی اور اپنی ذات میں منفرد، لہذا اشیاء سے ورا الوریٰ باین ہمدان کی صورت گر۔ اس ہستی کے لیے کسی شے کی تخلیق کوئی مخصوص واقعہ نہیں جس کا ظہور ایک خاص وقت اور ساعت میں ہوا۔ وہ ایک عمل ہے، خالق کائنات کا عمل۔ لہذا یہ کائنات یا عالم فطرت نہ سراب ہے

نہ وہ اہمہ نہ اشیاء کو محض کیفیاتِ ذہن سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔ وہ حقیقی مظاہر ہیں اور حقیقتِ مطلقہ کا مجموعہ آیات۔ یہاں پہنچ کر خود بخود سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر حقیقت کی یہ تعبیر صحیح ہے تو اقبال نے انسان اور ذاتِ انسانی کے متعلق کیا نظریہ قائم کیا؟ اقبال کے نزدیک اس کا جواب ہمیں اپنے اندرونِ شعور سے ملے گا۔ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادے کا وجود محض ایک افسانہ ہے جس کو علومِ فطرت نے اپنی کم نظری سے اختراع کر لیا تھا۔ اندریں صورت بہتر ہو گا کہ ہم اپنی توجہ خارج سے ہٹ کر داخلی واردات پر رکھیں اور دیکھیں کہ زندگی کی ماہیت کیا ہے کیونکہ حیات کا براہِ راست علم ہمیں اپنے آپ ہی سے ہو سکتا ہے۔ یہ اپنا آپ، انا یا خودی ایک حقیقت ہے جس کی ہستی سے کوئی منطق انکار نہیں کر سکتی۔ اس سلسلے میں اقبال نے بریڈلے کی مثال پیش کی ہے جو اس اعتراض کے باوجود کہ انسان کی خودی یا انا میں چونکہ ثبات اور تغیر ایک دوسرے سے متعارض ہیں لہذا اس کی حقیقت ناقابلِ تسلیم یہ اقرار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ کسی نہ کسی معنوں میں انا ہر حال ایک حقیقت ہے۔ گویا انسان کی اصل خودی سے ہے اور حیات اس کا منظر۔ خودی کا ظہور کیونکر ہوا اور اس کو حقیقتِ مطلقہ سے کیا تعلق ہے یہ مسئلہ نہایت کڑا ہے لیکن اقبال کے نزدیک دونوں میں کوئی نہ کوئی مخفی یعنی ایسا تعلق موجود ہے جو ہمارے قیاس میں نہیں آتا۔ بایں ہمہ خودی میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ حقیقت کے ایک مستقل اور دوامی جز کی حیثیت اختیار کرتے ہوئے لازوال ہو جائے

اقبال نے جس طرح خودی کی اصلیت کو آشکار کیا اور بتلایا کہ انسان کی زندگی کا ہر لمحہ حقیقی اور واقعی ہے بعینہ ان کا اصرار تھا کہ زندگی نہ محض خواہش زریست ہے، نہ خواہش اقتدار بلکہ خواہش کمال یعنی ایک روحانی اصول اور نصب العین کے ذریعے اعلیٰ سے اعلیٰ مدارج کی تحصیل۔ گویا اقبال کی رائے میں نہ انسان خدا بن رہا ہے جیسا کہ شاید انگلینڈ کا خیال تھا نہ فوق البشر جس کی تلقین نیٹش نے کی۔ اس کا مقصد ہے نیابت الہیہ۔

سطور بالا میں ہم اپنے اصل موضوع سے کسی قدر تجاوز کر گئے ہیں لیکن اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ ایک تو مغربی فلسفہ سے اقبال کے اتفاق و اختلاف کے ساتھ ساتھ ہیں تھوڑا بہت اندازہ اس امر کا بھی ہوتا رہتا ہے کہ ان کی تنقید اس فلسفہ کے بعض اہم تصورات پر کیا ہوگی۔ ثانیاً اقبال کے متعلق مقدمات و مقامات اور تحقیق و تنقید کا جو سلسلہ شروع ہو گیا ہے اس کو دیکھتے ہوئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں ان کے خیالات سے بہت زیادہ نہیں تو کچھ نہ کچھ واقفیت ہونی چاہیے۔ یہ اس لیے کہ ان تحریروں سے بعض افسوسناک غلط بیانیوں یا شاید غلط فہمیوں کا اظہار ہوتا ہے اور اس کی وجہ (اقبال سے) بے خبری اور لاعلمی کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے۔ بہر کیف اب ہم اپنے اصل موضوع یعنی اس بحث کی طرف از سر نو توجہ کرتے ہیں کہ اقبال کی تنقید جدید فلسفہ کے متعلق کیا تھی۔ ہمارا خیال ہے کہ اس تنقید کے لیے اگر بعض مخصوص اہل فکر کا انتخاب کر لیا جائے تو زیادہ بہتر ہوگا کیونکہ ایک تو ان کے افکار بجائے خود

نہایت اہم ہیں دوسرے اقبال کو ان سے (یعنی انکار سے) نہایت گہرا تعلق ہے۔ اس سلسلے میں ہم سب سے پہلے نیشے اور برگسان کا ذکر کریں گے پھر میکے گرٹ اور ادس پنسکی کا۔

نیشے

نیشے کے متعلق یاد رکھنا چاہیے کہ اس نے اپنے خیالات کا اظہار کسی باقاعدہ اور مرتب فلسفہ کی شکل میں نہیں کیا۔ وہ بعض متفرق اور منتشر افکار کا حامل ہے جن کی صداقت پر اس کو مجذوبانہ یقین تھا اور جن کی یقین اس نے ہمیشہ انہی پر مشتمل شان سے کی۔ دراصل نیشے کی حیثیت ایک فلسفی سے بڑھ کر شاعر کی ہے اور اس کے دل و دماغ پر تفسیر سے زیادہ طلب و جستجو کا غلبہ تھا اقبال کے الفاظ میں اس نے بے شک عظمت ذات کی ایک جھلک دیکھی لیکن اس جھلک پر یورپ کی مادیت پرستی نے ایک پردہ سا ڈال دیا اور وہ نگاہ جو ذوق تجلی سے میناب تھی خود اپنے اندیشے کی ظلمتوں میں کھوئی گئی باین ہمہ نیشے کے افکار نے یورپ کی ذہنی فصائیں ایک انقلاب عظیم پیدا کر دیا۔ وہ محسوس کرتا تھا کہ تفوق، برتری اور حصول اقتدار کی خواہش کائنات کے ذرے ذرے میں کارفرما ہے۔ پھر یہی خواہش ہے جس سے ہماری زندگی بڑھتی اور پھیلتی، عروج اور غروب حاصل کرتی ہے۔ گویا وہ انسان کے لیے صفات و حسنات کا سرچشمہ اور اس امر کا باعث بنتی ہے کہ ہم اپنی مسلسل جدوجہد، مسلسل عرا، خطرات سے

آوینرش اور سختیوں کا مقابلہ کرتے ہوئے ایک ایسی قوت اور طاقت سے ہم کنار ہوتے ہیں جو دنیا کی ہر مصیبت کو خوشی سے بدل سکتی ہے۔ اس خیال کے ماتحت نیٹشے نے خدا اور مذہب (عیسائیت) دونوں سے انکار کر دیا۔ خدا انسان کے ارادہٴ تعویق اور حصول اختیار میں حارج ہے اور عیسائیت اس کی دشمن۔ عیسائیت کے اخلاق سکینی اور محکومی کے اخلاق ہیں جو انسان کو ہچا تھل اور بردباری کا سبق دے کر بے بسی، بے ہمتی اور غلامی کی طرف لے جاتے ہیں۔ اس کی تعلیمات نے عزم، ارادہ، جہد، کشاکش، آرزو اور تمنا کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا۔ لہذا نیٹشے جو عیسائیت کے برعکس داعیات حیات کو لبیک کہتا اور صعوبات زندگی کا استقبال دلی مسرت اور شادمانی سے کرتا ہے ایک ایسے انسان کا منتظر ہے جو زندگی کی قوتوں کو ابھارے اور اپنے لیے پناہ ارادوں اور عمل کے زور سے عجز کے موجودہ نظام کو تہ وبالا کر دے۔ مستقبل کا یہی انسان جو گویا نوع انسانی کا نجات دہندہ اور افراد کے لیے بہترین آرزوؤں اور تمنائوں کا باعث ہو گا نیٹشے کا "فوق البشر" ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اس فوق البشر کے ظہور اور تخلیق کی صورت کیا ہوگی؟ نیٹشے چونکہ عیسائیت کا منکر تھا اس لیے خدا اور مذہب دونوں سے مایوس ہو کر خود انسان کی طرف متوجہ ہوا اور اس امر کی جستجو کرنے لگا کہ تاریخ میں اس کے فوق البشر کی کوئی جھلک اور نظیر مل سکتی ہے یا نہیں۔ معلوم ہوتا ہے وہ بعض اسلامی روایات سے متاثر تو ہوا لیکن یہ اس کی

بدستہتی ہے کہ اپنے مخصوص ماحول اور تعلیم و تربیت کے باعث ان کے صحیح فہم سے قاصر رہا بلکہ شاید نادانستہ ان کو ایک غلط رنگ اور مسخ شدہ صورت میں پیش کیا۔ ہر کیف نیشے کو جب سچی تباہی سے ہٹ کر یونان و روم کے ماضی میں جس کے دیوتا بدنی طاقت کا منظر اتم تھے اپنے فوق البشر کی ایک جھلک نظر آئی تو اس نے عہد قدیم کے امارت اور طاقت پسندانہ تمدن کے ساتھ ساتھ یہ عقیدہ بھی قائم کر لیا کہ فوق البشر کی تخلیق حیاتی ذرائع سے ہوگی یعنی ایک تندرست و توانا، جابر و قادر انسان کی شکل میں جو ایک طرح سے نتیجہ ہوگا بہتر سے بہتر نسل کشی کا۔ یہ اس کی پہلی اور بنیادی لغزش ہے کہ جن صفات کے لیے وہ بار بار بدل سے خطاب کرتا تھا ان کا سرچشمہ بدن میں ڈھونڈتا ہے۔ نیشے کے دل و دماغ پر چونکہ مادیت کا غلبہ تھا اس لیے وہ فوق البشر کے سامنے تفوق اور برتری کے سوا کوئی مقصد یا نصب العین پیش نہیں کر سکا۔ اسے یہ بھی معلوم نہیں کہ تفوق اور برتری کا جو صرف مجرد افکار ہیں کوئی مفہوم اور معنی ہے بھی یا نہیں۔ اس نے صرف اتنا کہا کہ فوق البشر کا منصب تین استحالوں سے مترتب ہوتا ہے۔ مرحلہ اشتزی یعنی ہر مصیبت اور دکھ درد کو برداشت کر لے کی قوت تاکہ انسان کا جسم پتھر کی مانند سخت ہو جائے اور ہر صدمے کا مقابلہ کر سکے، مرحلہ شیریں یا بے پناہ طاقت اور ہر کہ دمہ پر غالب آنے کا مرحلہ جس سے عفو، رحم، احسان اور تحمل ایسے اخلاق ”رذیلہ و قبیحہ“ کا خاتمہ ہو جاتا ہے یا بالفاظ دیگر بلا شائبہ رحم خویزی کی قوت اور مرحلہ طفلی

یہ ہر قانون سے آزادی اور اختیار کا مل کا مقام ہے۔ اب فوق البشر کسی قانون کے تابع نہیں۔ اس کی ذات خود ایک قانون ہے اور مذہب و محمود و یا خوب و ناخوب اور صواب و غلط کا معیار۔ لیکن اس فوق البشر کا ظہور کب اور کیونکر ہوگا۔

نیشے کہتا ہے اس کا ظہور یقینی ہے۔ آج کل کسی وقت اور اس کی وجہ یہ کہ توانائی کی مقدار چونکہ ہمیشہ یکساں رہتی ہے لہذا اضافی اعتبار سے بھی اس کا یکساں رہنا مسلم ہے۔ گویا اس کا وجود قتنا ہی ہے، غیرتنا ہی نہیں۔ دوسری جانب مکان کی حیثیت صرف ایک ذہنی شکل کی ہے، اس کا کوئی وجود نہیں۔ البتہ زمانے کا وجود حقیقی بھی ہے اور خارجی بھی جس کا تصور ادراک کے ذریعے ممکن ہے۔ اندریں صورت اس امر کا کوئی خدشہ نہیں کہ توانائی بالآخر اس خلائے محض میں ضائع ہو جائے گی جو ہر لحظہ ہمارے سامنے ہے۔ توانائی کے مراکز چونکہ بلحاظ تعداد معین اور محدود ہیں اس لیے ہم ان کے امتزاجات کا تخمینہ نہایت آسانی سے کر سکتے ہیں۔ پھر توانائی ہمیشہ سرگرم کار رہتی ہے۔ اس کی ابتدا ہے نہ انتہا لہذا اس کے امتزاج بار بار ظہور کرتے رہیں گے۔ چونکہ فوق البشر ایک دفعہ ظاہر ہو چکا ہے اس لیے وہ آگے چل کر بھی ظاہر ہوگا۔ لیکن قطع نظر ان اعتراضات سے جو فوق البشر کی آمد پر نیشے کے اس نظریے یعنی نظریہ تکرار ابدی پر واقع ہوتے ہیں حال یہ ہے کہ حیات بعد المات کا یہ عقیدہ انفرادی اعتبار سے کہاں تک بقلے دوام کی حجت بن سکتا ہے؟ پھر اگر نیشے کا فوق البشر آج بھی جائے تو جس فوق البشر کے سامنے تصرف و تغلب کے سوا اور کوئی مقصد نہیں رہے، انسانی

کائنات دہندہ یا اس کے لیے بہترین عوالم اور اخلاق کا باعث کیونکر ہوگا؟ ہم کیسے تسلیم کر لیں کہ وہ فی الواقعہ کائنات کو اپنے اصل مقام پہلے آئیگا؟ دراصل نیٹشے کے یہ خیالات ان افکار سے مترتب ہوئے جو اس کے پیشروؤں نے قائم کیے اور جن کو اس نے بلاشائبہ تحقیق صحیح اور قطعی تصور کر لیا۔ جس طرح وہ سائنس کے اس یکے سے کہ توانائی کی مقدار مقرر اور محفوظ ہے تکرار ابدی کے نظریے تک جا پہنچا حالانکہ یہ محض ایک مفروضہ ہے جس کو طبیعیات نے سہولت مطالعہ کے لیے اختیار کر لیا تھا بعینہ اس نے کانٹ اور ہیگل کے بعض تصورات کا اتباع کرتے ہوئے فوق البشر کا خیال قائم کیا۔ کانٹ کی تنقید عقل محض کی انتہا چونکہ اس نتیجے پر ہوئی تھی کہ عقل کے لیے حقیقت کا ہم ناممکن ہے اور ہمارے پاس منطقی اعتبار سے ذات باری تعالیٰ حیات بعد الموت اور انسان کے مختار بالارادہ ہونے کا کوئی ثبوت نہیں لہذا نیٹشے نے اسی استدلال کے ذریعہ اثرا نایا خودی کی مابعد طبیعی حیثیت سے انکار کر دیا۔ وہ انہماک محض ایک منطقی وجود قرار دیتا ہے۔ یعنی ایک اصطلاح جس کو ہم نے آسانی کلام کی خاطر وضع کر رکھا ہے۔ گویا اس کے پیش نظریہ مسئلہ نہیں تھا کہ انسان کی حقیقت کیا ہے بلکہ یہ کہ وہ کیا کچھ بن سکتا ہے یا بننا چاہتا ہے۔ وہ دیکھتا تھا کہ کائنات میں جس کا نہ کوئی خالق ہے نہ روح، انسان سے بڑھ کر اور کوئی ہستی نہیں جو اس سے زیادہ فعال اور نشوونما کی صلاحیت رکھتی ہو۔ لیکن جہاں اس نے سائنس سے حفظ توانائی اور مادے کے تصورات اخذ کئے وہاں مکان مطلق کی واقعیت کو تسلیم

نہیں کیا۔ البتہ زمانے کا وجود اس کی نظر میں خارجی بھی ہے اور واقعی بھی لیکن جیسا کہ ہیگل کا خیال تھا اس کا تصور ادوار ہی میں کیا جاسکتا ہے۔ ہندائیٹشے بھی زمانے کی حرکت دوری کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ جس چیز مثلاً فوق البشر نے ایک دفعہ ظہور کیا اس کا مکرر ظہور یقینی ہے۔ اقبال نے ان خیالات پر نہایت سختی سے تنقید کی۔ وہ کہتے ہیں منطقی اعتبار سے بیشک کانٹ کا استدلال صحیح ہے لیکن اس استدلال کے پیچھے فکر کی ایک عمیق تر حرکت بھی ہے جس میں وہ لاتنا ہی سے ہم کنار رہتی ہے۔ اگر کانٹ اس بات پر نظر رکھتا کہ فکر کی تناہیتیں فطرت کی تناہیتوں کی طرح باہم دگر منفرد نہیں بلکہ ایک کل کے مختلف پہلوؤں کا انکشاف بتدریج زمانے میں ہوتا ہے تو وہ اس غلطی میں گرفتار نہ ہوتا کہ فکر نارسا اور اس کے نتائج لاعامل ہیں۔ ثانیاً زمانے کی حقیقت خارجی نہیں بلکہ داخلی جہاں ہم زمان خالص سے دوچار ہوتے ہیں۔ وہ ایک تخلیقی حرکت ہے اور اس لیے مستقیم نہ کہ دوری جیسا کہ ہیگل نے یونانی اور ہندو فلسفہ کی طرح خیال کیا اور نیٹشے نے اس کی بنا پر بقائے دوام کے متعلق اپنے مخصوص نظریے کی وضاحت کی۔ اقبال کے نزدیک اس نظریے سے ایک قسم کی ناقابل تبدیل مسکانیت یعنی اصول جراثیم کی مانند طبعی حرکات کی پابندی کا انہار ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ کہ نیٹشے نے زمانے کے سلسلے پر سنجیدگی سے غور نہیں کیا۔ اگر زمانے کا وجود فی الواقعہ خارجی اور حوادث کے ایک لاتنا ہی سلسلے پر مشتمل ہے جن کا تکرار بار بار ہوتا رہتا ہے، بالفاظ دیگر یہ کہ اس کا دور ابداً قائم رہیگا تو

اس سنسار چکر میں حیات سرمدی سے فائدہ؟ معلوم ہوتا ہے نیشٹے کو خود بھی اس وقت کا احساس تھا چنانچہ وہ اس نظریہ کو بقائے دوام کے لیے نہیں بقائے دوام کو قابل قبول بنانے کے لیے پیش کرتا ہے کیونکہ بہت ممکن ہے مرکز تو انائی کا وہ امتزاج جس سے میری اور آپ کی ہستی وجود میں آئی اس یعنی یا مقصود و مطلوب امتزاج کا ایک جز ولاینفک ثابت ہو جس کو ہم فوق البشر سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن فوق البشر کا ظہور تو اس سے پہلے بھی ہو چکا ہے لہذا اس کا ورود ثانی مسلم ہے، اندریں صورت میرے اور آپ کے لیے بقائے دوام کا کہاں تک امکان ہے اور کیا وجہ ہے کہ اس کا تصور ہمارے دل میں کوئی نئی آرزو پیدا کرے۔ یوں نیشٹے خود اس مقصد میں ناکام رہا جس کی تہید اس نے اس زور شور سے اٹھائی تھی اور جو اپنے دوسرے خیالات سے نہیں تو کم از کم اس عقیدے کے ذریعے خودی کے لیے تعطل اور افسردگی کا باعث ہوتا ہے۔ پھر چونکہ نیشٹے خودی کی حقیقت کا منکر اور اس کی ماہیت سے بے خبر ہے اس لیے اگر بقائے دوام اور فوق البشر دونوں کا امکان تسلیم بھی کر لیا جائے تو ان باتوں کا کہ خودی کیا ہے، اس کے مظاہر حیات کیا، وہ تکمیل و پختگی حاصل کرتی ہے تو کس طرح اور لازوال ہوتی ہے تو کن ذرائع سے کیا جواب ہے؟ بعینہ نیشٹے کا فوق البشر قہر و آمر تو ہے اور مختار مطلق بھی مگر یہ یہ نہیں چلتا کہ اس قہاری و آمری اور اختیار کامل سے کیا نتائج مترتب ہوں گے۔ نیشٹے جس کے رجحانات پر انفرادیت پسندی کا غلبہ تھا اس امر کا کوئی خاکہ پیش نہیں کر سکا کہ فوق البشر کی آمد سے ہمارا نظام

اجتماعی کس شکل میں تشکل ہوگا۔ آیا دنیا میں صرف ایک فوق البشر کی گنجائش ہے یا یہ فوق البشر رفتہ رفتہ ایک جماعت کی صورت اختیار کر لیں گے۔ لہذا یہاں ہمیں ایک دفعہ پھر اقبال کی رائے سے اتفاق کرنا پڑے گا کہ نیشے کی مادیت پرستی، خدا سے انکار، مذہب کا رد، انما کی حقیقت کو تسلیم نہ کرنا، زمانے کا تصور ایک خارجی اور دوری حرکت کی شکل میں، یہاں تک کہ نظریہ تکرار ابدی کی اساس یہ سب تصورات دوسروں سے ماخوذ ہیں جن کی بنا پر نیشے نے زندگی اور فوق البشر کے متعلق اپنے عقائد مرتب کیے۔ فوق البشر کی جستجو میں وہ ایران قدیم تک جا پہنچا جہاں اس خیال سے کہ ہر سو برس کے بعد ایک بڑے آدمی کا ظہور ہوتا ہے اس کو فوق البشر کی آمد کا ایک اور سہارا مل گیا۔ چنین گفت است ز رشتہ جو اس کی مخصوص تصنیف کا عنوان ہے غالباً ایرانی اثرات کے تحت تجویز کیا گیا۔ بہر کیف جب وہ اپنے مطالب کو زرتشت کی زبان سے ادا کرتا ہے تو یہ محض اتفاق نہیں بلکہ اس کے ذہنی اور فلسفیانہ پس منظر کا ایک ضروری نتیجہ۔

ہم نے شروع ہی میں عرض کر دیا تھا کہ اس مضمون سے ہمارا مقصد صرف ایک جہت سے اقبال کی عظمت کو نمایاں کرنا ہے۔ اقبال کا فلسفہ کیا ہے، فلاسفہ حاضر سے انھیں کہاں اتفاق ہے اور کہاں اختلاف، مغربی فلسفہ کی تنقید سے انھوں نے اپنے لیے کیا راہ نکالی، وہ بعض مفکرین پر کیا فضیلت رکھتے ہیں یہ اور اس قسم کے دوسرے مباحث کی تفصیل کا یہاں کوئی موقع نہیں۔ بایں ہمہ اثنائے سخن میں بعض امور کی طرف

اشارہ کر دینا مناسب ہوگا۔ مثلاً اقبال کا فلسفیانہ مقام جو نیٹشے کے متفرق و منتشر اور متضاد و مستعار خیالات کی نسبت کہیں زیادہ بلند اور اونچا ہے یا ان کا فردِ کامل جو خودی کی ماہیت اور مقصود و مقصد کا راز دار ہے اور اس لیے نیٹشے کے فوق البشر سے انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں سے ہر طرح افضل۔ بایں ہمہ جب اقبال کے متعلق یہ کہا جائے کہ ان کا فلسفہ نیٹشے سے ماخوذ ہے یا وہ اس کے خیالات سے متاثر ہوئے اور ان دعوؤں میں عوام تو کہیں رہے خواص بھی شریک ہوں یہاں تک کہ اس موضوع پر قلم اٹھانے کی نوبت آجائے تو سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ تحقیق و مطالعہ اقبال سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے یا کسی غلط فہمی اور غلط بیانی کا نیٹشے کا فلسفہ جو کچھ بھی تھا اور اقبال نے خود اس پر اور اس کے پیشروؤں پر جس نے خوبی سے تنقید کی اس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں۔ پھر کیا اس جزوی اور ادھوری مماثلت کی بنا پر جو اقبال کو زندگی کے اقدام پسند تصور میں نیٹشے سے ہے ہم اپنے دعوؤں میں حق بجانب ٹھہرتے ہیں حالانکہ اقبال کی دنیا کے فکر اس سے بالکل مختلف ہے۔ آخر اقبال کا یہی جرم ہے نہ کہ انھوں نے نیٹشے کی اس ٹرپ کو جو انسان کے اندر الوہیت کی ایک تجلی سے اس کے باطن میں پیدا ہوئی ہمدردی اور استحسان کی نظر سے دیکھا بایں ہمہ نیٹشے اپنے افکار کی ضلالت اور گمراہی کے باعث اس حقیقت کو سمجھنے سے قاصر رہا کہ یہ خود ذات باری تعالیٰ کا مقام ہے اور انسان کی ترقی کا راز و مقام اخلاق میں ہے نہ کہ قوائے بدن میں جو ان کو ایک پاکیزہ اور برتر مقصد کے لیے

استعمال کرتے ہیں۔ لہذا اقبال کا یہ کہنا کہ فرنگستان کا یہ مجذوب سا اگر اس زمانے میں ہوتا تو میں اسے مقام کبریا سے خبردار کرتا شاعرانہ تعلی نہیں بلکہ ایک امر واقعی کا اظہار۔ نیشے خود کہتا ہے "یہ صرٹ میں ہوں جس کو ایک زبردست مسئلہ درپیش ہے۔ معلوم ہوتا ہے میں کسی جنگل میں کھویا گیا ہوں۔۔۔۔۔" کاش کہ میر کوئی مرید ہوتا۔ مجھے ایک آفاقی ضرورت ہے اس کی اطاعت سے کس قدر راحت ملے گی؟ دراصل اقبال کے اس عقیدے سے اعراض کی کوئی گنجائش نہیں کہ جس طرح زندگی کا وجود خودی سے ہے بعینہ خودی کی بقا اطاعت الہیہ سے۔

نیشے کے خیالات اور تصورات کا جائزہ لیتے ہوئے ہم نے
برگساں | اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا تھا کہ اس نے اگرچہ زمانے

کی واقعیت سے انکار نہیں کیا لیکن اس کے وجود کو سراسر غرابی قرار دیا اور ہینگل کے ابتداء میں یہ بھی فرض کر لیا کہ زمانے کی حرکت دوری ہے لیکن خارجی زمانہ کوئی زمانہ نہیں جیسا کہ نظریہ اضافیت نے ثابت کر دیا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہ اسے اشیا کا بعد چہارم قرار دیا جائے۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ زمانے کا وجود ہے یا نہیں اور اگر ہے تو اس کی حقیقت و ماہیت کیا ہے؟ فلاسفہ مغرب میں سے اس مسئلے کا بہترین جواب ہمیں برگساں سے ملے گا۔ برگساں کہتا ہے کہ اگر ہم زندگی کی ماہیت پر غور کریں تو لازماً تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ ایک سلسلہ ہے تغیر و انقلاب کا اور تغیر و انقلاب کو زمانے کا وجود مستلزم گویا زندگی کی حرکت زمانی حرکت ہے اور اس لیے زمانہ

ایک حقیقت زمانے کی حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد دوسرا مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کی ماہیت کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نفس انسانی جب اپنے خارج کی دنیا پر نظر ڈالتا ہے تو جملہ حوادث ایک سلسلے کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جس کا ایک ماضی سے ایک حال اور ایک مستقبل۔ لیکن یہ زمانے کی خارجی حیثیت ہے اور اشیاء سے وابستہ جسے مکان سے تمیز کرنا مشکل ہو جاتا ہے کیونکہ یہاں اس کا مروارید کی شکل میں ظاہر ہو گا جس کا ایک حصہ کپنج چٹکا، ایک کھنچ رہا ہے اور ایک ابھی کھنچے گا۔ جو طویل بھی ہے اور مختصر بھی یعنی نقاط مکانی یا سکناات کی طرح آناات کا ایک مجموعہ اور اس لیے غیر حقیقی۔ زمان خالص کا شعور ہمیں اس وقت ہوتا ہے جب ہم اپنی داخلی واردات میں ڈوب کر اس سے اتصال پیدا کرتے ہیں۔ یہ اصل زمانہ ہے مروارے سے پاک اور آناات سے آزاد جس کا نہ ماضی ہے، نہ حال، نہ مستقبل بلکہ ایک آن واحد یا ایک مستقل "اب" اقبال کو برگسان کے اس نظریے سے اتفاق ہے لیکن رہانے کے اس نظریے سے جب یہ طے ہو جاتا ہے کہ کائنات عبارت ہے ایک آزاد تخلیقی حرکت سے اور اشیاء وہ حوادث جن سے کائنات کا تسلسل جاری ہے مگر جن کو فکر قید مکانی میں لے آتی ہے کیونکہ توازن اور تسلسل اس کی فطرت میں داخل ہیں لہذا حقیقت مطلقہ کو ایک آزاد، ناقابل تعین تخلیقی اور ذی حیات محرک تصور کرنا چاہیے جس کی حیثیت ایک مشیت کی سی ہے تو اقبال کی رائے میں برگسان کی حیثیت فکر اور مشیت کی ایک ثنویت میں منقسم ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ فکر کا وہی ناقص تصور ہے جو اسکی

عمیق تر حرکت کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ بیشک فکر کے لیے ضروری ہے کہ وہ حقیقت کو سکناات اور تعینات میں تقیم کر دے مگر اصل کا اصل منصب یہ ہے کہ مراتب شعور میں سے ہر مرتبے کے مطابق مناسب ذرائع بہتعال کرتے ہوئے محسوسات و مدرکات کے مختلف عناصر میں ترکیب و امتلاک پیدا کرے۔ گویا حیات کی طرح اس کا وجود بھی نامی ہے جس طرح حیات کا نشوونما ایک مسلسل استکانت ہے اس کے پیہم مراحل کا بعینہ یہی کیفیت ہے فکر کی۔ برگسان کے نظریے پر اقبال کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ وہ اپنے محرک حیات کی غائی حیثیت کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک یہ محرک نہ کسی اصول کا پابند ہے، نہ مقصد کا بلکہ سراسر بے بصرا و رجور استہ چاہے اختیار کر لے جس کا یہ ہے کہ برگسان خود اپنی واردات شعور کا تجزیہ بھی کامیابی سے نہیں کر سکا۔ اگر حیات کا خاصہ ہے نمو (جیسا کہ یقیناً ہے) اور اس کا انحصار غایات پر تو یہ عمل فہم و بصیرت سے خالی نہیں ہو سکتا۔ لیکن برگسان کی نظر میں چونکہ واردات شعور کے معنی ہیں ماضی کی کارفرمائی حال میں لہذا وہ اس حقیقت کو فراموش کر دیتا ہے کہ ان کا (واردات شعور کا) ایک پہلو آئندہ کا تصور بھی ہے اس لیے زندگی مجموعہ ہے اعمال توجہ کا اور توجہ کے لیے اغراض و مقاصد مانگیر جو اس امر کا باعث ہوتے ہیں کہ ہماری نگاہیں مستقبل کی طرف پھر جائیں اور اس طرح زندگی میں اقدام کی خواہش پیدا کریں۔ گویا زندگی حافظہ بھی ہے اور عقل بھی لہذا حقیقت مطلقہ کو ایک کورا اور بے بصیرتیت سے تعبیر کرنا غلطی ہے۔

باین ہمہ برگسان نے حیات کی غائی خصوصیت کو تسلیم نہیں کیا۔ وہ
 کہتا ہے کہ اس سے زمانے کی واقعیت میں فرق آجائے گا کیونکہ مستقبل
 کی تقسیم کا مطلب ہے اس کی تخلیقی حرکت سے انکار۔ یہاں پھر اقبال
 نے برگسان کو اس کی غلطی پر متنبہ کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر غایت کا مطلب
 ہے کسی پیش از وقت تجویز کردہ نقشے کو عملی صورت میں منتقل کرنا تو بیشک
 غایت کا انکار ضروری ہے کیونکہ اس طرح نہ انسان کے لیے آزادی کی
 گنجائش ہے نہ خدا کے لیے جو کچھ ہو رہا ہے یا آئندہ چل کر ہو گا وہ پہلے ہی
 سے ہو چکا ہے اور یہ دنیا صرف ایک تماشا گاہ ہے۔ جس میں ہم کٹھ پتلیوں
 کی طرح حرکت کر رہے ہیں۔ اقبال کے نزدیک غایت کے معنی ہیں حیات
 کی انتخابی نوعیت یعنی اس کے سامنے ہر لمحے نئے نئے اعتراض اور
 متنازعہ کا صورت پذیر ہونا۔ لیکن برگسان ان حقایق سے بیخبر رہا ہی
 وہ کہتا ہے کہ اس کا فلسفہ نہ دینی سے آزاد ہو سکا نہ اس اعتراض سے کہ
 اگر ارتقاء تخلیقی کا عمل شعور اور بصیرت سے بالکل خالی ہے اور ایک
 اندھا دھند مشیت کا طریق کار تو کیا عملی اعتبار سے وہ ہمارے سطح
 نظر کو پھر شو پنہار کی طرف نہ لے جائیگا؟ برعکس اس کے اقبالی کا نظریہ
 جو اخصوں نے اسلامی روایات کے تتبع میں آزادانہ قائم کیا ہر لحاظ سے
 بہتر اور کامل و مکمل ہے گو اس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ البتہ کہ اقبال
 کے نظریے میں نہ روح اور مادہ کی ثنویت کا امکان ہے نہ اس وقت کا کہ مگر
 حیات نے شخصیت کی صورت کیونکر اختیار کی۔

میکے ٹے گرٹ | اب تک بحث زمانے کی حقیقت اور واقعیت کی تھی لیکن
 زمانہ حال میں میکے ٹے گرٹ کی منطق نے اس کی عدم
 حقیقت پر ایک دوسرے رنگ میں استدلال کیا۔ وہ کہتا ہے دنیا کا ہر حادثہ
 انہی بھی ہے حال بھی اور مستقبل بھی مثلاً پیش نظر مضمون کہ جب تک آپ نے اسے
 پڑھا نہیں اس کا تعلق مستقبل سے تھا، سر دسٹ حال اور پڑھ چکنے کے بعد
 ماضی سے یہ تینوں خصائص چونکہ باہدگر معارض ہیں بایں ہمہ ایک ہی واقعہ
 میں باہدگر مجتمع ہیں لہذا زمانے کی حقیقت ناقابل تسلیم۔ لیکن میکے ٹے گرٹ
 کی اس منطق پر اقبال کا اعتراض یہ ہے کہ جب کوئی حادثہ رونما ہوتا ہے تو اس
 میں اور حوادث قابل میں ایک ایسا رشتہ قائم ہو جاتا ہے جس میں ان فکروں
 کے باوجود اس میں اور حوادث، مابعد میں پیدا ہوں کوئی فرق نہیں آتا
 لہذا میکے ٹے گرٹ کی دلیل سے زمانے کی واقعیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا
 مزید برآں میکے ٹے گرٹ نے زمان خالص کی حیثیت پر مطلق غور نہیں کیا
 جو مردوستے آزاد ہے اور اس لیے مذکورۃ الصرر دلیل کے ماتحت نہیں آتا۔
 لیکن میکے ٹے گرٹ کو زمانے کی طرح واجب الوجود سے بھی انکار تھا۔
 اس کا کہنا یہ تھا کہ واجب الوجود پس کر لا تعداد وجودوں میں بٹ گیا ہے یہی
 وجود اصل حقیقت ہیں اور اس لیے بقائے دوام کے مستحق اب اس کی تنقید
 خود اقبال کی زبان سے سینے۔ اگر وجود مطلق فی الواقعہ بہت سے وجودوں
 میں بٹ گیا ہے تو اس امر کا کیا ثبوت ہے کہ یہ اس کی صفت بقائے تصنف
 ہیں؟ پھر جب بقا کا اصول یقینی ہے تو انسان کے دل میں اس کے لیے کیا آرزو

پیدا ہو سکتی ہے۔ رہا ذات باری تعالیٰ سے انکار اور حقیقتِ مطلقہ کا تصور
 باہمہ گم مربوط خودیوں کی ایک کثرت کے طور پر۔ سو اس کی ایک وجہ تو کلیسا کے
 دور اور نئی اور معطل خدا سے گریز اور دوسری ہینگل کے بلے جس وحرت و اجالہ
 سے بچنے کی خواہش ہے۔ بایں ہمہ جب میک ٹے گرٹ جس کا فلسفہ نہ تفکر
 اندرونی بصیرت اور وجدان کی روشنی سے محروم نہیں تھا اور جو گویا دیکھتا
 بھی تھا اور جانتا بھی یہ کہتا ہے کہ موت و حیات کا عمل ہمیشہ قائم نہیں رہ سکتا
 اس کا معراج کمال غالباً یہ ہو گا کہ زمانے اور تغیر سے آزاد ہو جائے تو مٹ
 طاہر ہے کہ خودیوں کی کثرت ایک دن پھر واجب الوجود میں مدغم ہو جائے گی۔ وہ
 عشق کو حقیقتِ مطلقہ کا جو ہر قرار دیتا ہے لیکن اگر عشق کا نتیجہ عمل کی بجائے سکون
 ہے تو اس سے خودی کا جداگانہ وجود دیکھ کر قائم رہیگا؟ اقبال کے نزدیک میک ٹے گرٹ
 کی منطق خود اس بات کی متقاضی ہے کہ ہم حقیقتِ مطلقہ کا تصور ایک ہمہ گیر
 خودی کی شکل میں کریں جس کے عشق سے خودی کو عمل اور عمل کے ذریعہ حیات
 ابدی کی دولت نصیب ہو جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک ایسی
 خودی کا عقلی تصور جو تمام خودیوں پر محیط ہو اور اس کے باوجود سب سے
 الگ نہایت ہی شکل بات ہے لیکن اس سے مفرد کی کوئی صورت بھی نہیں۔

اوس پنسکی | پچھلے صفحات میں ہم اس امر کی طرف اشارہ کر آئے ہیں
 کہ زمانے کا ایک پہلو خارجی بھی ہے جس کا خاصہ ہے
 مرد و اور جو حوادث میں تو اثر کا باعث ہوتا ہے۔ یہ زمانہ کانٹ کے نزدیک
 تعلیل کی اساس ہے اور اس لیے انکشافِ حقیقت کا ایک مقولہ یعنی مکان

کی طرح ایک ذہنی شکل اور سرسری غیر حقیقی۔ پھر زمانہ حال میں جب آئین اثنائین نے اضافیت کے متعلق اپنا مشہور نظریہ پیش کیا تو خود سائنس کو مکان کے وجود مطلق سے انکار کرنا پڑا۔ آئین اثنائین کے نزدیک مکان کا وجود حقیقی ہے مگر اضافی بالفاظ دیگر یہ کہ اس کا انحصار مادے پر ہے۔ یہ نہیں کہ مادہ ایک خلائے محض میں واقع ہو۔ لہذا نظرت کی خارجی ہستی کو تسلیم کر لینے کے باوجود اشیا کے متعلق یہ ماننا لازم آئے گا کہ ان کی کیت، ہیئت اور ناپاساکی نسبت سے قابل تبدیل ہیں جس نسبت سے ماطر کے مقام اور رفتار میں تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ حرکت اور سکون کی حیثیت بھی اضافی ہے۔ اندریں صورت نیوٹن کے خلائے محض کی جگہ ہمیں ایک زمانی مکانی قسلس کا تصور قائم کرنا پڑتا ہے اور جوہر (یا شے) کے بدلے جس کی تعریف علم طبیعیات میں یوں کی گئی تھی کہ وہ اپنے اعراض کے باوجود استمرار کرتا ہے باہم گروہ و بوط حوادث کے ایک نظام کا حاصل کلام یہ کہ زمانے کا وجود خارجی اور تو اتر سے قائم ہے یعنی اشیا کا بعد چہارم۔

گویا نظریہ اضافیت کی رو سے جہاں مکان محض، جوہر اور مادے کا قدیم تصور باطل قرار پایا وہاں زمانے کی واقعیت سے بھی انکار لازم آتا ہے لیکن زمانے کا رد اس کی تخلیقی حرکت کا رد ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ دنیا میں کوئی چیز یا حادثہ رونما نہیں ہوتا، ہم اس سے دوچار ہوتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اضافیت کا نظریہ اگرچہ صرف ریاضیات یا زمانے کے وجود خارجی سے متعلق ہے اور آئین اثنائین نے اس کی اصل

حقیقت سے مطلق بحث نہیں کی یا شاید ہم آئین اثنائین کے تصور زمانہ کی صحیح حقیقت سے واقف نہیں، بایں ہمہ جب ایک روسی مفکر اوس پنسکی یہ کہتا ہے کہ ایشیا کا بعد چہارم سہ بعدی اشکال کی اس حرکت سے مترتب ہوتا ہے جس کی سمت ان کے وجود میں شامل نہیں (بعینہ جس طرح نقطے یا خط یا سطح کی حرکت سے اس سمت میں جو اس سے باہر واقع ہے ابعاد ثلاثہ وجود میں آتے ہیں) نیز یہ کہ زمانہ ہی دراصل وہ فاصلہ ہے جو حادث کو باعتبار تواتر ایک دوسرے سے جدا اور مختلف لطافات سے وابستہ کرتا ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسی اوس پنسکی کی رائے تھی کہ ہماری جس زمانی حقیقتاً ایک بہم سی جس مکانی ہے جو یک، دو اور سہ بعدی اشکال پر ہمیشہ تواتر فی الزمان کی شکل میں ظاہر ہوگی۔ حاصل کلام یہ کہ زمانہ بھی ایک ناقص سامکانی بعد ہے اور اقلیدس کے ابعاد ثلاثہ کے باعتبار ماہیت عین مطابق۔ لہذا اقبال نے اس پر نہایت ٹھیک اعتراض کیا ہے کہ ایک نئی سمت کی تلاش میں اوس پنسکی مجبور تھا کہ زمان تار کو ایک حقیقت قرار دے لیکن آگے چل کر وہ اسی حقیقت کو ایک ناقص سی جس مکانی میں ضم کر دیتا ہے اگر زمانہ فی الواقعہ ایک نئی سمت ہے تو اس کو التباس ٹھہراتے ہوئے ایک نئے اور حقیقی بعد کا وجود کیونکر ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ اوس پنسکی کے پاس اقبال کے اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں۔

۲۔ اسلام کے بعض عمرانی تصورات | جدید فلسفہ کی بحث میں ہم نے

اس امر سے قہراً احتراز کیا تھا کہ مغرب کے ذہنی انکار نے عمران اور تمدن کی دنیا میں کیا صورت اختیار کی اور وہ کیا نتائج تھے جو اس طرح اخلاق اور مذہب کے لیے مترتب ہوئے۔ بات یہ ہے کہ گوتھر کے احتجاج نے جب شمال مغربی یورپ کو رومی کاتولیکی کلیسا کے تسلط سے آزاد کر دیا اور پائے روم کی تقدیس و معصومیت کا خاتمہ ہو گیا تو ان سیاسی اور اقتصادی عوامل کا اظہار جونہی نئی قوموں کی بیداری اور ایک عالمگیر سلطنت کی مخالفت کا باعث ہو رہے تھے اس نظریے میں ہوا کہ ریاست ایک دنیوی امر ہے اور اس لیے کلیسا یا مذہب سے بالکل بے تعلق۔ رفتہ رفتہ سیاست، معیشت، تجارت، معاشرت غرضیکہ تہذیب و تمدن کا ہر شعبہ دنیوی قرار پایا اور اہل یورپ کی زندگی عملاً دین اور دنیا کے ناقابل اتحاد اور اصولاً روح اور مادے کی ثنویت میں تقسیم ہو گئی۔ دوسری جانب افراد کے شعور ذات میں دن بدن اضافہ ہو رہا تھا اور نظام اقطاعیت (جاگیرداری) کے خاتمے، جغرافیائی اکتشافات، سرمایہ دار طبقے کے ظہور اور دولت و قوت کی فراوانی سے بجا طور پر سوال پیدا ہوا کہ انسان کا اصول اجتماع کیا ہونا چاہیے۔ کیا اس کے لیے پادشاہ کا وجود ضروری ہے جو اپنے حق مساوی کی رو سے تمام جماعت پر مستبدانہ حکومت کرتا ہے یا وہ ایک عقد اجتماعی ہے جس میں سب انسان برابر کے شریک اور ایک دوسرے کے جوابدہ ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ یہ نظریہ جو آگے چل کر انقلاب فرانس کا موجب ہوا دوسو کے اچھا د فکر کا نتیجہ ہے۔ بایں ہمہ چونکہ آزادی اور مساوات کے نئے نئے تخیلات

حقیقی فائدہ سرمایہ دار بلتے نے اٹھایا تھا لہذا ان نیابتی اداروں کے باوجود جواب نمائندگی جمہور کے لیے قائم ہو رہے تھے عوام بدستور مغلوب و مقہور رہے اور مختلف فلسفیانہ تصورات بالخصوص کومت کے اس نظریے کے جماعت کا تصور بھی ایک بدن کی شکل میں کرنا چاہیے جس میں مختلف اعضاء مختلف وظائف سرانجام دیتے ہیں سرمایہ داری کے جو اثر ہیں ایک نئی دلیل پیدا کر دی۔ دوسری جانب سائنس کی ترقی نے مادیت کا راستہ صاف کر دیا تو انسانی تاریخ کی تشریح مادی اصولوں پر ہونے لگی اور ہیگل کے انتہا پسند متقدمین نے یہ خیال پیش کیا کہ اس میں صرف معاشی قوتیں حصہ لیتی ہیں جس سے دو مختلف نتائج مترتب ہوئے۔ ایک نیٹشے کا نظریہ فوق البشر اور دوسرا مارکس کی اشتراکیت۔ نیٹشے کہتا ہے ادنیٰ انسانوں نے اعلیٰ انسان کو گھیر رکھا ہے اس لیے ضروری ہے کہ وہ ان پر غلبہ حاصل کرے یہ گویا جماعت کے آمری نظام کا پیش خیمہ تھا۔ مارکس اس کے برخلاف جمہور کو دعوت دیتا ہے کہ سرمایہ داروں کے پنچہ استبداد سے آزاد ہوں اور معاشی عوامل کو اپنے ہاتھ میں لیتے ہوئے ایک جدید نظام اجتماعی نافذ کریں۔ اس صورت حالات میں فلسفیانہ غور و فکر بھی کسی خاص فائدے کا موجب نہ ہوا۔ اس کی ابتدا اس خیال سے ہوئی تھی کہ عرفان حقیقت کا کوئی نیا منہاج تلاش کیا جائے اور انتہا تشکیک دلا اور بیت پر۔ کانٹ کی رائے میں خدا کی ہستی کا کوئی ثبوت نہیں لیکن انسان کا اصول عمل یہ ہونا چاہیے کہ وہ فی الواقعہ موجود ہے۔ کانٹ کے بعد ندہیب اور اخلاق پتہ

جس جس رنگ میں غامہ فرسائی کی گئی وہ علم و حکمت کی تاینج کا ایک نرترس باپ
ہے مگر خود اخلاق اور مذہب کے لیے بے سود کیونکہ اس سے دلوں میں
نہ ایمان کی روشنی پیدا ہوئی نہ سیرت میں پنچگی۔ اب مذہب و اخلاق کا دائرہ
صرت بحث و نظر تک محدود تھا یا اس کی حیثیت یہ رہ گئی کہ عوام کے لیے ایفون
اور ارباب سیاست کے لیے تدبیر و مصلحت کا کام دے لہذا مادیت پرستی
کی وہ روجو سائنس پر حاوی اور فلسفہ میں کچھ دبی دبی سی تھی تہذیب و معاشرت
پر چھا گئی اور خیالات کی کشمکش اور نظریوں کے تصادم میں کوئی ایسا نصیبین
یا اصول حیات باقی نہ رہا جو افراد و اقوام کو کسی ایک مرکز پر جمع کرتا یا عزم
امور کا سبق دیتا۔ قومیں ایک دوسرے سے لڑ رہی تھیں، افراد خانہ جنگی
یا طبقات کی آدیزش میں مگر نثار۔ بے روک آزادی نے گھروں کا امن و چین
کھو دیا اور تن پرستی نے تقویٰ اور بہرہ گیری کو۔ یہ صورت تھی خود غرضی،
خود نمائی، فواحش اور عریانی کے جواڑ کی۔ بے شک یورپ کے فلسفہ یورپ
کی سائنس، یورپ کے ادب، اجتماعی قوتوں اور انفرادی اقدامات نے
انسان کے لیے بڑی بڑی کامرانیاں حاصل کیں مگر اس کی ہلاکت، بربادی
اخلاق اور ایمان کے خون سے۔

اسلام کی ذہنی اور اجتماعی تاینج کو اگرچہ ان واقعات سے کوئی تعلق
نہیں لیکن یہ زمانہ چونکہ یورپ کے سیاسی اور ثقافتی تغلب کا ہے اس لیے
اقبال کے فلسفہ، مذہب اور فلسفہ عمران کو جس کی شاید ایک معمولی سی جھلک
ان صفحات میں نظر آجائے جدید نظریات کا بالاستیعاب جائزہ لینا پڑا۔

یوں بھی فکر کی کوئی تعمیر دوسرے افکار سے بے تعلق نہیں ہو سکتی۔ البتہ افسوس یہ ہے کہ اقبال کے غور و تفکر کے اس نہایت ہی اہم اور مجتہدانہ پہلو سے ہم یہاں مطلق بحث نہیں کر سکتے الا یہ کہ اس کی اساس قرآن و سنت پر قائم ہے اور توحید و رسالت اس کے بنیادی ارکان۔ اجتماعی لحاظ سے دیکھا جائے تو رکن اول یعنی توحید کا مطلب ہے خدا اور صرف خدا کی حاکمیت مطلقہ کا اقرار اور اس کے قانون کی اطاعت۔ یہ عقیدہ کسی فرد واحد کسی ایک طبقے یا قوم کی حاکمیت کا قاطع، نسل، وطن، قربت، وراثت، دینی پیشوائی کا دشمن، اخوت و مساوات اور حریت کا علمبردار ہے، رستہ ایک سیاسی اجتماعی ادارہ ہے جس سے ایک خاص قسم کی اخلاقی فضا کی پرورش ہوتی ہے جو لوگ اس فضا میں حصہ لیتے ہیں ان کے کمالات زندگی میں اضافہ ہوتا ہے، برعکس اس کے جو دانستہ یا نادانستہ اس سے انحراف کرتے ہیں وہ کمالات زندگی سے محروم رہ جاتے ہیں اور اصطلاحاً کافر کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ گویا کفر عبارتہ سے اس بغیران و عصیان سے جس کی بنا پر انسان انبیاء کی رہنمائی سے انکار کر دیتا ہے۔ لہذا پیغمبر اسلام صلعم کی قیادت، آپ کی اطاعت، آپ کے لائے ہوئے دستور العمل سے گریز کفر میں داخل ہے اور ختم رسالت کا مطلب یہ کہ اب کوئی شخص اس اجتماعیت کا مرکز نہیں بن سکتا جسے خدا نے تعالیٰ نے آقائے دو عالم سید کا کائنات جناب محمد مصطفیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات والا صفات سے قائم فرمایا جن طرح کلمہ لا الہ الا اللہ کے پہلے جز نے تمام معبودان باطل کا

خاتمہ کر دیا۔ بعینہ اس کے دوسرے جز یعنی محمد الرسول اللہ نے ہر قسم کی ذہنی غلامی کا گویا اسلام کے اصول اجتماع کی اساس خالصاً روحانی ہے، ایک مستقل نصب العین اور ضابطہ حیات کے ساتھ اور ملت اسلامیہ ایک ہر لحظہ ترقی پذیر اور اقوام عالم کو اپنے اندر جذب کر لینے والی جماعت۔ ان مبادیات کو مد نظر رکھتے ہوئے ہم صرف ان خیالات کی طرف اشارہ کریں گے جو اقبال نے اسلام کے تصور ریاست، طاقت، دولت اور امور مت کے بارے میں قائم کیے۔

ریاست

اسلام میں ریاست کا منصب یہ ہے کہ انسان کی حیات اجتماعیہ یا متر روحانی حیثیت اختیار کر لے۔ اس نے دین و دنیا کی تفریق ناجائز قرار دی یہ اس لیے کہ حقیقت مطلقہ محض روح ہے اور مادے کا تصور زمان و مکان میں اس کے انکشاف کا نتیجہ۔ گویا ادویات کی دنیا حقیقت ہی کا ایک منظر ہے اور اس کی لا انتہا وسعت تکمیل ذات کے لیے نئے نئے مواقع اور ذرائع پیدا کرتی رہتی ہے۔ لہذا اسلام میں ریاست کا وجود اس کوشش سے متشکل ہو گا کہ اسلام کا اصول حیات جماعتی نظم و نسق میں ظاہر ہو یعنی ہم اپنی تولد اجتماعیہ پر اس انداز سے دسترس حاصل کریں کہ ان سے روحانیت کی ترجمانی ہونے لگے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اسلامی ریاست کو الہیت (تصویر کر لیں) سے تعبیر کرنا پڑے گا۔ بعینہ جس طرح رسالت کا وجود اس کی

تشکیک کا باعث اور اس لیے اس کا دوسرا نام خلافت ہے پھر چونکہ انسان کی ہدایت اور رہنمائی کا قانون وحی کے ذریعے نازل ہوا لہذا قرآن حکیم اس کا دستور اور ضابطہ۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسلامی ریاست انسان کی لمبی ضرورت یا مقتضیات عقل و علم کے خلاف ایک مستبدانہ نظام حکومت قائم کرنا چاہتی ہے اس کے سب سے پہلے ملوکیت و شہنشاہیت اور دینی اجارہ داری کا خاتمہ کیا اور استبداد اور سرمایہ داری کی ہر رنگ میں مخالفت کی۔ اس کا طریق کار عین جمہوری ہے لیکن یہ وہ جمہوریت نہیں جو مغرب میں اقتصادی اصلاح سے مترتب ہوئی اور جس پر اشتراکیت کا بھوت سوار ہے بلکہ انسان کی اس قدرتی استعداد اور صلاحیت کا نتیجہ جس کو اسلام بروئے کار لانا چاہتا ہے تاکہ جماعت میں اعلیٰ افراد پیدا ہوں اور اس کے مقاصد کے حصول میں آزادانہ حصّہ لین

طاقت

ریاست کے لیے طاقت کا وجود ناگزیر ہے۔ یوں بھی اسلام نے طاقت کو معیوب نہیں ٹھہرایا جس کے بغیر نہ انسان کے لیے دفع مضرت کا موقع تھا نہ جہد و کشاکش کا مزید برآں شر کے متعلق یہ کہنا غلط ہو گا کہ وہ محض ایک التباس یا دواہمہ ہے جس کا ازالہ ایک دن خود بخود ہو جائے گا لہذا ہمیں شانتی اختیار کر لینی چاہیے اس لیے کہ شر کی حیثیت اخلاقی ہو یا لمبی اس پر بہر حال سابقہ پڑتا ہے۔ گو یا یہ انسان کا فرض ہے کہ خود اپنی کوشش سے اس پر

غالب آئے۔ اسلام نے اسی کوشش کو جہاد سے تعبیر کیا اور اس کا مقصد دفع فتنہ اور شر قرار دیا۔ پھر ایک دوسرے لحاظ سے دیکھا جائے تو اسلام کا اصول ہے کہ اگر وہ فی الدین ناجائز ہے اور جوع الارض کی اجازت نہیں۔ اس کے نزدیک حکم صرف خدا کے لیے ہے۔ اندریں حالات جہاد سے مقصد نہ تسخیر و غلبہ ہے نہ مذہب کی جبری تبلیغ۔ اس کا وظیفہ ہے تمکین حق اور اعلائے کلمۃ اللہ۔ مختصراً یہ کہ جہاد ایک اصول حیات ہے جو افراد و جماعت کو حفظ آئین اور بقائے ذات کا سبق دیتا ہے۔ لہذا نہ اس میں ترمیم و تسخیر کی ضرورت ہے نہ دفاعی اور جارحانہ کا امتیاز کرتے ہوئے کسی تحدید کی۔

دولت

انسان کی حیات ارضی احتیاجات پر مشتمل ہے اور احتیاجات معیشت کا نقطہ آغاز جس کا تعلق زمین اور انسان کی پیدا کردہ دولت سے ہے۔ لیکن اسلام نے زمین کو خدا کی میراث ٹھہرایا اور اس پر جماعت کے علاوہ فرد کا حق ملکیت تسلیم نہیں کی مگر یہ کہ وہ املاک منقولہ کو زیر تصرف رکھ سکتا ہے گو یہاں بھی قانون وراثت نے اس میں تقسیم در تقسیم پیدا کر دی۔ اسلام نے سود کو حرام اور جمع زر کو ممنوع ٹھہرایا۔ اس میں زکوٰۃ کو فرض اور بادل و ایشار کی اس درجہ تلفیق کی گئی کہ اخلاق نے احکام سے مل کر ضروریات کو اقل قلیل سے بھی کم کر دیا اور باقی سب کچھ (عفو) خدا کے لیے رہ گیا ہے۔ ممکن ہے اشتراکیت کو اس پر یہ اعتراض ہو کہ اخلاق سے معاشی اصلاح کیونکر ممکن ہے۔ لیکن

اول تو اسلام میں اخلاق کے ساتھ احکام بھی موجود ہیں۔ بنائیاً اخلاق کے بغیر خود اشتراکیت کے مقاصد کہاں تک پورے ہو سکتے ہیں؟

امومت

اسلام نے خاندان (عائلہ) کو جماعت کی اساس قرار دیا لیکن اس اساس کی بقا حفظ امومت سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے زن و مرد کے لیے یکساں حقوق اور اہلہ و ذات کی آزادی کے باوجود ان کے روابط کی مناسب حدود مقرر کیں اور تہذیب و معاشرت کی بنا عفت نفس پر رکھی۔ جس طرح انسان کا اکل و شرب حیوانات کی طرح محض نافع اور غیر نافع اشیاء پر مشتمل نہیں بلکہ اس کی حس جمالی اور بعض دوسرے مصالح خود اس کے اندر ایک تحدید پیدا کر لیتے ہیں۔ بعینہ جماعت کا فرض ہے کہ اپنی حیات جنسی کو حیوانیت سے پاک رکھے لہذا اسلام نے عورت کی صفت امومت پر زور دیا اور اس کے تحفظ و بقا کے لیے وہ ذرائع اختیار کیے جن کو اصطلاحاً حجاب سے تعبیر کر سکتے ہیں (اس کے تمام داخلی اور خارجی مظاہر کے ساتھ) اور جن کی صحیح حقیقت اور مصلحت پر یہ زمانہ بالخصوص غور و فکر کا مستحق ہی ہے۔



٨٣٤١
١٢٨٨٩

٨٩١٥٤٣١٤

DUE DATE

